

فرائد القلائد على شرح العقائد

٢٢٢
٧

كتاب شرح على شرح العقائد للشعر
تأليف الشيخ العالم علامه المحقق
الشيخ علي الحارثي رحمه الله
تعالى برحمته
امين

٤٠٧٨

T. C.
ISTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K. 3176

Süleymaniye Kütüphanesi
Kat: Fatih
Yıl: 3028
Emareti: 3028



بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلت
الحمد لله رب العالمين وفضل الصلاة وأسرف التسليم على سيدنا محمد وعلى
 اله وصحبه أجمعين **وبعد** فيقول أفقر الخلق إلى عفو الحق علي بن علي ابن أحمد الجبار
 الشافعي رضي الله عنه هذا ما دعيت إليه حاجة المتقهمين شرح عقايد النسخي للعلماء
 التفتازاني قدس الله روحه من صمات من شرح يوضح مشكلاته ويفصل مجلاته ويكشف
 القناع عن وجوه محذراته ويرز ما خفي من عز وفوائد ومكنونات مخافت عن الإطناف
 الملأ والأجوار المحلذ سميت به بفرأيد القلايد وعزير الفوائد على شرح العقايد أرجوا
 أن تبيح نفعه ويعظم نفعه والله الميسر والمحقق كل ما مول فاقول وبالله
 التوفيق قال رحمه الله تعالى ورضي عنه **بسم الله الرحمن الرحيم** أي أولف
الحمد لله المتوكل على المستند من توكل برأيه إذا استبد به ولم يشاركه فيه غيره
 أو من تفعل الدال على التدرج نحو جرحته أي شربته جرحته بعد جرحته ولا خفاء في
 استحالة معناه في حقه تعالى فالترج بالنسبة إلى العباد أي الذي ظهر خلفه
 وحدايته شافيا بحسب الإطلاع على دلائل وحدانية **جلال** أي في جلال ذاته
 من جلاله عظم وقد تضمن معنى الإبعاد فيعدي بعن لا شراب معنى تتره وكل
صفاته أي صفاته الكاملة بالعموم والذوات والقدر والتأني **المتقدس** أي
 المتطهر المنتزه من القدر وهو الطهر **في نعوت** أي صفات الجبروت وهو
 كالعظموت وزنا وقرب منه معنى مباغاة في الجبر والعظمة عن ثواب النقص
 جمع شائبة وهي الخاطي من الشوب وهو الخلط **وسمائه** أي علاماته فضلا عن
 شوايبه لا يخفي ما في براءة كلامه من براءة الاستهلال أي كماله لا ابتدأ أصل
 ذلك أن العرب كانوا يرفعون أصواتهم عند ابتداء رواية الهلال فيقولون المتوحد
 إشارة إلى بحث الوحدة وقوله جلال ذاته إشارة إلى بحث الذات وقوله
 وحال صفاته إشارة إلى بحث الصفات الثبوتية كالعلم والقدر وقوله
 المتقدس في نعوت الجبروت إشارة إلى بحث الصفات السلبية كسلب الجهل
 والجسمة **والصلاة على نبيه** مؤداهم زودونه فهو على الأول من النبأ أي الخبر إذ
 هو مبني عن الله تعالى أي مخبر أو مخبر بالكسر أو الفتح وعلى الثاني من النبوة
 وهي الرفعة إذ النبي مرفوع الرتبة على غير من الخلق وأصله بئسوا اجتمعت الواو
 والياء سبقت أحدهما بالسكون فقلت الواو ياء وإدغمت الياء في الياء فصار

نبأ فالياء منقلبة عن الهمزة على الأول وعن الواو على الثاني وقال نبيه دون رسول
 لأن النبي أكثر استعمالا أو إشارة إلى أن النبوة أفضل من الرسالة فالله أعلم
 أيهما أفضل النبوة أو الرسالة بعد الاتفاق على أن الرسول أفضل إذ هو جامع
 للصفتين والصحيح الأول قال شيخنا واستاذنا القطب الرباني الشيخ عبد الوها
 الشعراي وهو قول الجمهور لعموم نفع الرسالة **محمد** علم منقول من اسم مفعول
 المضعفت سمي به نبيا مبلي الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحيدة كما روي في السير
 أنه قيل لجد عبد المطلب وقد سماه به في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم يمت
 ابنك محمد أو ليس في اسمك أبائك ولا قومك قال رجوت أن يمدني السما والأرض
 وقد حقق الله رجاءه لما سبق في علمه قاله الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع **المؤيد**
 المقوي من الأيد وهو القوة ومنه قوله تعالى والسما بيننا هابا أي بقوة
بساط أي بحج الساطعة المرتفعة المشتهرة من سطع الغبار أي علوه
 وارتفع وواضح **بيناته** أي بيناته الواضحة وهي آيات القرآن وأراد بالبح ما عداها
 من البينات المعجزات **وعلي** هو المومنون من بني هاشم والمطلب **وأصحابه**
 اسم لصاحب بمعنى الصحابي وهو من اجتمع بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو ساءت هذه
طريق الحق أي الدالين عليها **وأحمد** جمع الحامي وهو الذاب عن النبي **وبعد**
 الواو نائية عن أمما واللام في ذلك شهير **فان مبني** اسم مكان أو مصدر والمرأ
 على المبني عليه علم الشرائع جمع شريعة وهي الشرح والدين والملة الفاظ مترادفة
 معناها واحد وسيأتي تفسيره **والأحكام** الحسة أو ما مواعدها ومن الاتفاق
واساس قواعد جمع قاعدة وهي لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها
 أحكام جزئيات موضوعها **عقائد الإسلام** جمع عقيدة فصيحة بمعنى مفعولة أي معتقده
هو أي ما ذكر من المعنى والاساس **علم** أي إدراك المصافد تعالى **بالتوحيد** أي
 الوحدة وسائر الصفات الكاليتة **الموسوم** أي المسبب **بالكلام المبني** أي المخلص عن
عياب الشكوك وظلمات الأوهام يعني أن الحامي عن علم الكلام بما يقع في التردد
 فان استوي عند طرفا المحكوم عليه ونقيضه في ذلك التردد كان شكاً وان ترجح
 عند طرف المحكوم عليه على الآخر كان وهماً فالظلمة في الوهم واضعت منها في
 الشك إذ عند الوهم طرف راح هو الظن بخلاف الشك لا استواء الطرفين فيه
 فالشك يتردد من ظلمة إلى مثله فلذا عبر في جانب الشكوك بالعياب جمع

الغيب وهو الظلة السديدة كما يؤخذ من الصحاح حيث قال يقال فرس غيب اذ له
اشتد سواده وفي جانب الاوهام بالظلمات من غير تقييد بشدة فليس اختلاف
التعبيرين مجرد نقض كما قيل **وان المختصر** شروع في السبب الحامل له على شرح هذا
الكتاب **المسي بال عقايد للامام** من امك اذا صار امامك اي قد امك **اهمام** مؤ
لغة الملك العظيم الهمة وصفت به العالم لعلو همة **قدوة علماء الاسلام خير**
الملة والدين زاد السارح لفظ الملة للاشارة الى ان الملة والدين مترادفات **عمر**
النسفي اعلا الله درجته في دار السلام الجنة سلم من الافات اولان الملايكة
يسلمون على اهلها او المراد بالسلام الله عز وجل لانه السالم من ساير النقائص **يشتمل**
من هذا الفن على غرر جمع غرة وهي لغة بياض في جهة الفرس فوق الدرهم
نثر استعملت في كل واضح معروف بجامع الوضوح ثم في كل تفسير بجامع النقاسة
لانهم يتنافسون في البياض المذكور فيجمل الها في كلام السارح بمعنى الواضح
او بمعنى التقيس والاولى ان تكون للمعنيين معا **الفرايد** بي كبر الجواهر
سميت بذلك لانفرادها بكمال الحسن عن ساير اللاتي اولان بقرادها وتميزها
بذلك في حال التطهر ان الفرايد التي بي كبر الجواهر تشتمل على درر بي خياها
وهي الغرر وعلى درر دونه في النقاسة وبالجملة فالشرح مشتمل على خيار الخيارات
من الجواهر كناية **في ضمن فصول** جمع فصل بمعنى مفعول لا يلتبس بغيره وعلى ذلك
قوله تعالى كتاب فصلت اياته واراد بالفصول المباحث يعني ان كلامه تلك
المباحث مفصول عن الاخر في حد ذاته **في الدين قواعد** اي اصول
وبراهين كبرها ان التمانع للتوحيد فقوله واصول عطف تفسير وفي **اشارة** اي
خلال **نصوص** دالة على معناها دالة قطعية لا تختمل غيرها كما يرشد اليه
قوله **هي لليقين** اي البراهين المتينة **جواهر ونصوص** وتطلق النصوص ايضا
على الفاظ الكتاب والسنة وليس مرادها هنا شبه البراهين المذكورة بالحلي
المرصع بالجواهر والنصوص وشبه الالفاظ الدالة عليها بالجواهر والنصوص
يعني ان تلك المباحث كما انها للدين قواعد واصول نصوص قطعية في معناها
هي خالص اليقين واعلاه ولما وصفت المختصر بانها يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرايد الى اخره فربما يقع في الوهم اشتماله على الحشود دفع ذلك بقوله **مع غايات**
من التنقيح تنقيح الجذع في اللغة تشذيبه وموقع ما تفرق من اغصانه

ولم يكن في لبه واراد به هنا تجريدي الالفاظ المستحسنة عن غيرها ولم يكتف بطلق
التنقيح بل بغايته **والتهذيب** اي التنقية فهو تفسير للتنقيح ومع كون ذلك في
الفصول في غاية ما ذكر لم يكتف فيها بذلك بل قدم منها ما حققه التقديم واخر
منها ما حققه التأخير ولم يكتف فيها بطلق ذلك بل بنهايته كما اشار اليه بقوله
وناية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم اخص من الترتيب لانه ترتيب وزيادة
تحسن المناسبة وزيادة التماسق كما يؤخذ من حاشية الشريفي على الكشف
والمراد به نظم المسائل المتناسبة التي هي من محث واحد في سلك واحد فشبّه
الفصل بالسلك وشبّه مسائله بالحجرات المتناسبة في ذلك المنظومة في ذلك
السلك على الوضع المخصوص والهيئة المخصوصة والتنظيم ابلغ من النظم اذ زيادة
البناء تدل على زيادة المعنى **فحاولت** ألفا لتسبب ما بعدها من الشرح عما قبلها
من اوصاف المختصر اي فقصدت ان **اشرحه شرحا يفصل** اي يبين بجملة
جمع المجلد وهو لغة المختلط بعينه ببعض اصطلاحا ما لم يتضح دلالة وهو المراد
هنا **وبين معضلاته** بكسر الصاد جمع المعضلة اي مشكلاته في الصحاح اعضل الامر
اشتد واستغلق وامر معضل لا يمتد لي لوجهه انني مثال ذلك قوله في الصفات
العلية وهي لا مود ولا غير فبين الشرح ذلك بان فسر العينية بالاخذ في المفهوم
والغيرية بامكان الاتقوا له **ويشروط** بآية اي قواعد المطوية على ما تحتها من
الافراد كما في قوله والله تعالى خالق لافعال العباد فنشر الشرح هذه القاعدة
بقوله من الخير والشر الى اخره **ويظهر مكنونا** اي نكته واسرار المكنونة في
الفاظه التي تظهر للذكي دون الغبي فلما اظهرها الشرح سوي فيها في فهمها
بين الذكي والغبي **مع توجيه الكلام** اي بيان لوجهه وعلته ولما كان التوجيه
قد يوهم الاشتمال على الحشود دفع ذلك بقوله **في تنقيح** وهذا صريح في ان
التوجيه واقع في التنقيح والواقع عكس ذلك اذ التنقيح الذي هو التجريد عما يستغنى
عنه صفة التوجيه والصفة واقعة في الموصوف دون العكس والجواب ان
التنقيح لما كان كلياً يمكن ان يقع في التوجيه وان يقع في غير شبه الظرف القا
الذي يتوارد عليه المظروفات وكذا القول في قوله **وتنبية على المرام** اي المقصود
في توضيح سؤالا وجوابا والتنبية لغة مطلق الايقاظ والمراد به هنا الايقاظ
عن سنة الغفلة ولما كان التنبية قد يكون بالاشارة فيستدعي خفا دفع ذلك

بقوله في توضيح **وتحقيق المسائل** اي اثباتها بادلتها **غيب** اي عقب تقرير اذ غيب
الشيء عاقبته والتقرير تصوير المسئلة وجعلها في قرار ذهن السامع **وتدقيق الدلائل** اي
تطبيقها على المدعي **اثر** اي عقب تحريرها اي تخلص عما يحل بوجه الدلالة **وسمي**
العقب تحريراً لانه يخلص الرقعة من الرق يعني ان الشرح عقب ذكر المسئلة وتقريرها
في ذهن الواقف عليها يحقق بدلتها اثر بعد تحرير الدليل وتجريد عما يحل
بوجه الدلالة يطبق الدليل على المدعي وهذا انهاء المقصود للواقف على الشرح
وتفسير المقاصد جمع المقصد وهو المبحث **بعد تصديق** وتوطئة لها بذكر مبادئها
ومقدّماتها ولما كان جميع ما مرّ تعود فايدته على المختصر وبقي لا تعود فايدته
عليه مع انه من محاسن الشرح اشار اليه بقوله **وتكثير للفوائد** ولما كان التكثر
قد يستدعي تطويلاً وحشواً دفع ذلك بقوله **مع تجريد** عما يستغني عنه **طاولاً**
من التاري في حاولت **وكش المقال** مفعول طاولاً والطية لغة اللثّ وضم بعض
الي بعض والمراد به ههنا الصرف والابعاد يقال طويت كشي عن فلان اذا
اعرضت عنه ولم تقبل عليه والكش لغة الخاصر وهي ما بين عظم الورك واقصر
الاضلاع واصله للمقال على معنى اللام واثباته للمقال استعارة بالكناية
واضافته للمقال تخيلية وبقي قرينتها والاستعارة بالكناية على احد الاراء
تشبيه شيء بشي تشبيهاً مضمراً في النفس لم يصرح بشي من اركانه سوى باسم
المشبهه واثبات شيء من خواص المشبه به للمشبه به **سعي خيلية** **عن المطالعة والامه**
التعبير عن المقصود بازدياد من العبارة المتعارفة ان كان لفائدة سعي اطناباً
او غير فايد كما في قوله فالتقي قوطها كذا ومينا اذ المين هو الكذب سعي تطويلاً
وهو على قسمين ممل وهو ما اشتمل على زيادة كثيرة وغير ممل وهو ما لم يشتمل عليه
ذلك وباقصر من المتعارفة بسعي ايجازاً وهو ايضا على قسمين ممل وهو من موم
وعبر ممل وهو محمود وبالعبارة المتعارفة بسعي مساواة فالسارح يعني عن شرحه
التطويل بقسميه والاطناب واحد قسمي ايجازاً وهو المحل بقوله **ومحتاجاً اي**
متباعد **عن طرفي الاقتصار** اي المساواة اذ هي امر متوسط بين شيين اي طرفين
هما الاطناب والايجاز وكل ما هو كذلك اقتضاه لا افراط فيه ولا تفریط ومن ههنا
قيل فلا الظلم في كل الامور ذميم وفسر طرفيه تفسير مراد لا تفسير معنى بقوله
الاطناب الاخلال لما عرفت من ان الاخلال ليس احد طرفي الاقتصار بل هو قسم

من قسميه لا انقسام الايجاز اليه واي غير المحل يعني الشرح مشتملاً على المساواة
وعلى الايجاز غير المحل **والله الهادي لا غيره الى سبيل الرشاد** الهداية ههنا بمعنى
خلق الاهتد ابد دليل القصر ويمكن ان تكون بمعنى الدلالة الى طريق يوصل الى
المقصود والقصر للكمال والرشاد سلوك طريق يوصل الى المطلوب وضده الغي
وسبيله دين الاسلام **والسيول** لا غيره **لبيل العصاة** وسبيل في تفسيرها والاختلا
فيه بيتنا وبين المعتزلة ان شاء الله تعالى **والسداد** اي الاصابة **وهو حسبي** حسبه
اسم مصدر احسب وهو كالمصدر بمعنى اسم الفاعل اي محسبي وكاف في سواء ويصح
عطف جملة **ونعم الوكيل** على حسبي فيكون مومن قوله هو حسبي المخصوص بالمدح
وعلى وهو حسبي المخصوص بالمدح محمد وفا والله سبحانه اعلم بالصواب **اعلم** خطاب
عام لكل من يتلقى منه العلم من يريد الوقوف على هذا الكتاب **ان الاحكام** جمع حكم
بمعنى ثبوت امر لاخر او نفيه عند لغويها كان كما في رفع الفاعل او عقلياً كما في اجتماع
الضدين او شرعياً اعتقادياً كما في الله واحد او فرعياً كما في الصلاة واجبة فلان الله
قيداً لها بقوله **الشرعية** واثارها في انقسام الشرعية الى الانقسامين المذكورين
منها ما يتعلق بكيفية العمل في ادراج لفظ الكيفية اشارة الى ان تلك الاحكام
اما تتعلق بالعمل على وجه مخصوص وهيئة مخصوصة لا مطلقاً فاندفع ما قيل ان
لفظ كيفية مستدرك **وتسمى فرعية** لتعلقها بفروع وهو العمل لتوقف صحته على الاعتقاد
وعملية لتعلقها بالعمل **ومنها ما يتعلق بالاعتقاد** اي المعتقد كالوحدة **وتسمى اصلية**
لتعلقها باصل وهو الاعتقاد **واعتماد** بتعلقها بالاعتقاد **والعلم المتعلق بالاحكام**
الاولي يسمى علم الشرائع **ونه** علم الاحكام **وعلى** تسميته بعلم الشرائع بقوله **لما**
الحق اي الاول **لاستيفاد الامم جهة الشرع** لم يقل الامم الشرع ليشمله
الاجماع والقياس والاستصحاب وغير ذلك كالكتاب والسنة وعلى تسميته بعلم
الاحكام بقوله **ولا يسبق** اي ولما انما لا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام **الا**
فهو لفظ ونسب مرتب ويسمى العلم المتعلق بالاحكام **الثانية علم التوحيد والصفات**
لما ان ذلك جواب عما يقال كيف يسمى العلم المتعلق بجميع المباحث باسم مجتنبين منها
فاجاب بان العلة في ذلك ان محض التوحيد والصفات **اشهر مباحثه واشرف**
فومن باب تسمية الكل باسم اشهر اجزائه واشرفها ثم شرع في بيان السبب المحجج
الي التدوين مع ان الاول وهو اشرف الامة لم تفعله فهو محدث وكل محدث بدعة

الحق

بقوله وكانت الاداي جمع اول من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لصفا عقايدهم علة
 مستغنين الاتي وكذا ما عطف عليه بقوله من قوله ولقلة الوقايح والاختلاف علة
 للاستغناء عن تدوين علم التوحيد والصفات والثاني علة للاستغناء عن تدوين
 علم الشرايع والاحكام وعطف احدي العليتين على الاخرى يعلم ان التقدير على
 المعلول ليس للاختصاص الا ان تدعي ان الاختصاص بالنظر الى مجموع العليتين
 وعلة صفا عقايد الصحابة بقوله بركة حجة النبي عليه الصلاة والسلام وعلة
 صفا عقايد التابعين بقوله وقرب الهدى زمانه قد مر القول في قوله
 ولقلة الوقايح والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين
 عن تدوين العلمين والتدوين جعل الله في ديوان وهو الصحيفة
 المكتوبة وعن ترتيبها ابوابا وفضولا تميز تحول عن المضائق اليه اي ابوابها
 وفضولها وتقدير مقاصد ما اي تصويرها في ذهن السامع وجعلها في قرار
 ذهنه اصولا وفروعا لف ولشر ويخل عودا معا الى العلمين ويراد بالاصول
 القواعد الكلية وبالفروع الجزئيات المتفرعة عليها واستمر الامر بعدهم على الاستغناء
 الى ان حدثت الفتن وهي العقايد الزائفة بين المسلمين والبعي على ائمة الدين
 من عطف المستب على السبب اذ الفتن الحادثة سبب للبعي والخروج على امام
 اهل العدل وظهر اختلاف الاراء جمع راي والمراد بها مذاهب الائمة المجتهدين
 والحكمة في تعبيرة في جانب الفتن بالحدوث وفي جانب الاراء بالظهور ان
 الفتن التي هي البدع الباطلة حدثت بعد ان لم تكن بخلاف الاراء فانها كانت
 موجودة كائنة للدلالة فظهرت للمجتهدين فلم يطلق عليها لفظ الهدى وتحت
 واما تعبيرة في جانب الميل الى البدع والاموار بالظهور ايضا حيث قال وظهر
 الميل الى البدع والاموار فللاشارة الى ان الميل المذكور كان كامنا في قلوب
 المبتدعة فظهر بعد ان حصلت لهم شوكة بخلاف البدع والاموار انفسها فانها
 وجدت بعد ان لم تكن غير مسبوقة بما يشاكلها ويمثلها والفرق بين البدع
 والاموار ان العقيدة الزائفة من حيث كونها محدثة غير مسبوقة بما يشاكلها
 ويمثلها شيئا بدعة ومن حيث كونها قلب المبتدع ليوها وميل اليها شيئا موافق
 متحد بالذات مختلفة بالاعتبار وكثرت الفتاوى من العلماء والواقعات في الوجود
 الخارجي من العامة وكان الانسب تقديمها على الفتاوى لسبقها لها في الوجود

لكنه اخرها رعاية للجمع ثم ان قوله الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبعي على ائمة
 الدين راجع الى علم العقائد وكذا قوله والميل الى البدع والاموار والرجوع الى العلماء
 في المهمات واما قوله وظهر اختلاف الاراء فراجع الى علم الفقه وكذا قوله وكثرت
 الفتاوى والواقعات هكذا اقره الامام شيخنا الملقاني ولا يبعد ان يكون قوله
 وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات راجع الى العلمين فاستغناء
 الفلاسفة ما بعدهما عما قبلها من قوله الى ان حدثت الفتن الى قوله في المهمات
 بالنظر الى الفكر المؤدي الى علم اوطن والاستدلال بالنظر في الدليل ليؤدي الى علم
 اوطن فجمع بينهما تأكيد او باعتبار سموها للعلم والظن يعلم انما راجعان لكل من
 العقائد المطلوب فيها العلم والفقه المطلوب فيه الظن والاجتهاد وهو استنفاد
 الفقيه الواسع في تحصيل ظن حكمه فهو خاص بعلم الفقه والاستنباط وهو استخراج
 الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فهو شامل للعقائد والفقه
 فعطفه على الاجتهاد من عطف العام على الخاص ومهميد القواعد اي جعلها مهادا
 للجزئيات وقد مر تفسير القاعدة ومدى وما قبله وما بعده الى قوله وسما عطف
 على النظر من قوله بالنظر والاصول جمع اصل ومولغة ما ينبغي عليه الشيء واصطلاح
 يقال للراجح وللقاعد وللدليل وهو المراد ههنا اي والادلة المؤيدة بها تلك
 القواعد ومذا معني قوله ومهميد القواعد يرجعان الى العلمين وترتيب الابواب فيما
 بينها لا فيما بينها وبين الفصول وكذا القول في ترتيب الفصول والابواب تشمل
 على الفصول فان القواعد المتناسبة تجعلها با على حدة والشريعة التناسب من
 تلك القواعد تجعل فضلا من ذلك الباب وتكثر المسائل جمع مسئلة يسمى قضية
 وهي القضية يسمى مسئلة باعتبار ان ما اشتملت عليه من الحكم لبيان عنه ودعوى
 باعتبار ان المجتهدين عليه ثم يثبت بالدليل ونتيجة لانه نتيجة الدليل ثم ان المسائل
 اعم من العلمية والظنية فهو شامل للعلمين بادلتها اي ملتبسة بادلتها فالبارء
 للملابسة ويعبر عنها بما المصاحبة لكونها بمعنى مع وابراد الشبه مع اجوبتها
 خاص بالعقائد يعني الارض جمع وضع وهو التعيين لغويا وغيره فواعير من الاصطلاح
 اذ هو تعيين خاص كتعيين الجوهر للتعاير بنفسه بعد وصونه لغة للشيء النفس
 وتعيين الفرض للفعل المخصوص بعد استعنا له في مطلق القطع وفي كل كلام
 الشارح بمعنى الموضوعات بدليل اصنافه التعيين اليها قوله والاصطلاح بيان

لما اراد بالادعاء وهذا اعني قوله وتعيين الى اخره راجع الى العلين وكذا قوله **وبين**
المذاهب والاختلاف وهي اعم من المذاهب لوقوعها بين اصحاب المذاهب واما
 بين اصحاب المذاهب الواحد **وسموا ما يفيد اي الملكية التي تعيد صاحبها معرفة**
الاحكام العلية ناسية تلك الاحكام ومستخرجة عن ادلتها اي الاحكام التفصيلية
 فالعلم بالاحكام مثلا يحصل بزيادة الاشتغال بعين ثم يحصل بزيادة وهكذا
 مرة بعد اخرى الى ان يرسم في الخيال ويحصل منه ملكة للعالم بسبب تكرار استحضار
 يقيد بها على استخراج الاحكام من ادلتها فالمسيب بالفتوة هو الملكية المفيدة للمعرفة
 لا نفس المعرفة ويعبر عن هذه الملكية بالتهذيب واطلاق العلم على مثل هذه
 التهذيب شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو وان لم تكن جمع مسئلة خاضعة عنده وبهذا
 اجيب عن السؤال المشهور الوارد على تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الى اخره وهو
 انه ان اريد بالاحكام الجنس فسد طرد التعريف لصدقة على من علم مسئلة عن
 دليلها التفصيلي وان اريد بها العموم فسد عكس التعريف لانه يخرج عنده من
 موفيقه بالاجماع كما انه قيل عن عدة مسائل فقال في اكثرها لا ادري
 وحاصل الجواب اختيار السبق الثاني وهو ان المراد جميع الاحكام لكن ليس المراد
 كون الجميع حاضرا عنده بالفعل بل كونه متهييا لذلك **وسموا ما يفيد معرفة**
الادلة اجمالا كحال من الادلة او يتميز عنها اي حال كونه مجملة او من جهة اجمالا
 وعدم تعيينها كقولنا الكتاب حجة السنة حجة الاجماع حجة وهكذا اما من حيث
 تفصيلها كالاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلث حيث لا عاصب طما
 فليست من اصول الفقه وان ذكر بعض في كتبه **ثيبلا في افادتها** اي معتبرة
 تلك الاحوال في افادة الادلة من حيث تفصيلها كقيد يراي على الامر عند
 التعارض لان دراء المفاسد مقدم على جلب المصالح وكقيد يراي الخاص والمفيد
 على العام والمطلق عند التعارض **الاحكام باصول الفقه** سمو ما يفيد **معرفة العقلا**
 اي معرفة احضار المعتقدات متى اريد من غير تجسم كسب جديد فالفرق بين
 ما يفيد ملكة العقائد وملكة الفقه ان الاول يقيد بها على احضار المعرفة
 متى اريد لان العقائد مضمومة بخلاف الثانية فانها تكونها عبارة عن
 استعداد من قامت به وهيئته لاستنباط المسائل لا تفيد صاحبها الا القدرة على
 استنباط مسائله لكثرتها وانتشارها وتجددها حينئذ لا على استحضارها

متي اريد فتأمل عن ادلتها اي ناسية تلك المعرفة عن ادلة العقائد **بالكلام**
 ولما كان هذا مظنة سوال وموانع لا بد لنقل الكلام عن معناه لغة الى الملكية المذكورة
 من مناسبة فإني اشار الى ان بين المعنيين مناسبات فضلا عن مناسبة بقوله
لان عنوان مباحثه كان قوهر الكلام في كذا او عنوان كل شيء اوله وهو كناية عن
 الترجمة في اول المباحث فكان المتقدمون من المتكلمين يقولون في اول كل بحث
 الكلام في كذا نحو الكلام في الذات الكلام في الصفات الكلام في الوحدة
 وهكذا مبتدئة ان يقال باب في كذا افضل في كذا **اولا** **مسئلة الهلاكي** القرآن
 والاختلاف في خلقه بين اهل السنة والمعتزلة **كانت اشهر مباحثه** اي هذا الفن
 المسيب بالكلام فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزائه وهذا لا يعارض ما سبق من
 ان اشهر مباحثه مبحث علم التوحيد والصفات لان من جملة الصفات كلام الله
 ومسئلة اشهر المباحث وهذا كاف في كون مبحث الصفات اشهر المباحث فتأمل
 ثم بين سبب الاشهرية بقوله **واكثرها تراعا وجدلا حتى ان بعض المتغلبة**
على الامامة بدون مشورة اهل الحزب والعقد وفيه نقد ظاهر وكان في قوله **قل كثيرا**
من اهل الحق لعدم قوهر خلقه اذ لم ينقل ذلك ولم يحفظ عن الثقات من اهل التواتر
ولانه اي علم الكلام لكونه في غاية من التحرر والرياسة وادلتها قطعية يقينية **يورث**
من مارسه واتقنه **قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات** واثباتها بادلتها لان القادر على
 الادلة القطعية يقدر على الطينة بطريق الاولى هذا ان اريد بالشرعيات ما يعبر
 الاعتقادية والفرعية وان اريد بها الفرعية خاصة فالامرطام وني **الزام الخصوم**
 فعلم الكلام يورث من مارسه قدرة على تحقيق الشرعيات في من مبدء وقدرة على
 الزام الخصوم بما لا يقولون به **كالمنطق للفلسفة** فانه لكون ادلته قطعية
 عقلية يقينية يورث من مارسه واتقنه قدرة على النطق في تحقيق الفلسفيات
 وني الزام الخصوم فسمي بالمنطق الذي هو النطق لدلك فوزان علم الكلام بالنسبة
 الى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وزان علم المنطق بالنسبة الى تحقيق
 الفلسفيات والزام الخصوم لكن الفرق بينهما ان نسبة علم الكلام الى بقية الشرعيات
 نسبة المحدث ومن الى الخادم لتعلقه باشرف المعلومات وهو معرفة الله عز وجل ونسبة
 علم المنطق الى ساير الفلسفيات نسبة الخادم الى المحدث **ولانه** اي علم الكلام اول
ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم

قد بين ان ان يشرع في ان المراد
 بالمنظية الذين يغلبوا على اهل الحق
 في المسائل الاعتقادية بالهوان على
 منصب الامامة

ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزت في تسمية هذا العلم بالكلام مركبة من
 شيئين الاول كونه انما يعلم ويتعلم بالكلام والثاني تميزه عن غير من العلوم
 المشاركة له في ذلك ولو نظر السامع الى ان قصر هذا الاسم عليه كونه اول واجب
 من العلوم المذكورة لاستغنى عن قوله ثم خص الى اخره ويكون قوله لذلك
 اشارة الى كونه اول واجب فامل **ولانه انما يتحقق** اي يثبت ويحصل اوه
 يتحقق فالبا على الاول مفتوحة والضمير راجع الى العلم وعلى الثاني مضمومة
 والضمير راجع الى العلم يعني المسائل المعلومة **بالمباحثة** اي المشاركة في البحث
 فقوله **وادارة الكلام من الجانبين** اي جانب المستدل والمناظر تفسيرها
 وغير من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب بخلافه هو فان ادلت
 غامضة يلتبس فيها العقل بالوهم وفيما ذكر من المحررات الا ان يريد المبالغة
ولانه اي علم الكلام اكثر العلوم خلافا وتراجعا عطف تفسيره وتحملا
 ان يريد بالخلاف المخالفة وبالتراجع الجدل مع المخالفين ومع غيرهم وهم المستدلون
 في حقيقته فيستد افتقار **الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم** لان الحق
 مع فرقة واحدة من ثلاث وسبعين فرقة وتلك الفرقة اهل السنة والجماعة
 كما نطق به الحديث فيحتاج الى الكلام مع كل فرقة والرد عليهم فيما خالفته اهل
 السنة والجماعة فلسنة افتقار الى الكلام في خلاف غير من العلوم وفي قوله
 والرد عليهم اشارة الى انه يستد افتقار الى الكلام في شيئين الاول في حقيقته
 والثاني بالدليل والثاني الرد عليهم فيما اوردوه من الشبه **ولانه** اي علم الكلام
 لقوة ادلته على لقوله **صار** وفي قوله **كانه هو الكلام** اشارة الى ان الكلام
 وان صدق على غير حقيقة لكن لما كانت ادلته قطعية يقينية كانت ادلته كذلك
 كانت مسايله كذلك لان قوة المسائل تابعة لقوة ادلتها فكان الكلام منحصر
 فخص باسم الكلام لذلك **ولانه لا يثبت به على الادلة القطعية العقلية**
 المؤيد اي المقوي اكثرها بالادلة السمعية **اسد العلوم** تاييد اي توغلا فيه
 بالكلام المستق من الكلام وهو الجرح واحتراز باكثرها عن العقلية المحضة وهذا اي
 ما يقيد معرفة العقائد عن ادلتها مجردا عما اضافه اليه المتأخرون كما سيجي **هو**
 كلام القدماء ومعظم خلاصة خلافة وهي المسئلة المنسوبة الى الخلاف مع الفرق
 الاسلامية اما اقلها مع غير الفرق الاسلامية كالمعتزلة والثنوية خصوصا المعتزلة

في القلب وتعلقه

في القلب وتعلقه

لانهم

لانهم اول فرقة استسوا اي احدثوا وجددوا وفيه اشارة الى انهم مبتدعة حيث اشتهروا
 في الدين ما ليس منه **قواعد الخلاف** اي القواعد المخالفة لما اورد به **ظاير**
 السنة **وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين**
 فمن قواعدهم بقي رواية الباري تعالى وهو مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترو
 ربكم الحديث وعلى ذلك ففتن ومن اتوجه للتسمية اهل الحق بامل السنة والجماعة اي
 سمو بامل السنة لانهم قالوا بما اورد به ظاير السنة في باب العقائد وباهل الجماعة
 لانهم قالوا بما اورد وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين **في باب العقائد**
 فالجار والمجور تنازعة كل من ورد وجري **وذلك** اي وجه كونه اول فرقة استسوا
 الى اخره ان رئيسهم واصل اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله بقر حال
 من فاعل اعتزل ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت المرتبة
 بين المنزلتين الايمان والكفر فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا او يؤخذ من هذا كما
 قال شيخنا العلامة اللقاني ان واصل هو راس المعتزلة اي انه اول من استس قواعد
 من مبهم ومما سياتي ان الشيخ ابا الحسن الاسعري راس اهل السنة بمعني انه اما
 لمن بعده في تاسيس قواعد اهل السنة والجماعة ويؤخذ منه ايضا ان تدوين
 من مب اهل السنة متأخر عن تدوين من مبهم المعتزلة وهم قدم للاختصاص
سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقوله بوجوب ثواب المطيع على الله وعقابه
 العاصي علة لتسمية انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة علة
 لتسمية انفسهم اصحاب التوحيد فهو لفظ ونسب مرتب ثم انهم توغلوا في علم الكلام
 وتشبثوا به تعلقا بذيال الفلاسفة في كثير من الاصول ولا يخفى ما في هذه
 العبارة من الاشارة الى حقارة شأنهم وشاع من مبهم فيما اي في الكلام
 الذي بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاسعري لاستاذة اي علي
 الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم كبير اطاعا والاخر كبيراه
 عاصيا بان مات على كبيرة لم يثبت عفا والثالث صغير فقال ان الاول
 يثاب بالجنة وجوبا والثاني يعاقب بالنار وجوبا والثالث لا يثاب
 لعدم طاعته ولا يعاقب لعدم معصيته قال الاسعري معترض على قاعدهم
 من وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى فان قال الثالث يارب لم امتني
 صغيرا وما ابقيتني ان اكبر فامن بك واطيعك فادخل الجنة فان كبري

عوا

المصوب بما ياتي وطاعتي هو الاصلح لي قطعاً فقال يقول الرب اني كنت اعلم
منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك قطعاً ان
تموت صغيراً قال الاسعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيراً لئلا
اعصي فلا ادخل النار فان هذا هو الاصلح لي قطعاً فان يقول الرب
فان هذه القاعدة ان تخفضت للصغير لم تنهض للكبير فهبت الجبابرة اي
انقطعت حجته وترك الاسعري مد من مئبله واستغل مو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة وبي طريقته عليه السلام
قولا وفعلا وتقريرا ومضي عليه الجماعة اي جماعة الصحابة والتابعين رضي
الله تعالى عنهم اجمعين في باب العقائد كما مر فسموا اهل السنة واهل الجماعة
ثم للترتيب الذكري لما نقلت الفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة
العربية وخاض فيها الاسلاميون كالفارابي وابن سينا واطراهما حاولوا
اي طلبوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة من الاحكام ومدوا
به قاعدة من قواعد ما كلفني حشر الاجساد اماما وافقوا فيه الشريعة فيقولون
امنا به من حيث انه موافق للشرع لا من حيث انه كلامهم واما ما لم تظهر فيه
موافقة ولا مخالفة كاثبات الحواس الباطنة فلا يتعرض له بنهي ولا اثبات
فلطوا بالكلام اي مسائله كثير من مسائل الفلسفة وقد علل الخلط بقوله
ليتحققوا مقاصدها وتمكنوا من ابطالها وظهر اي احضر وامباح
الفلاسفة وجروها جزا بعد جروا وتقوا في ذلك الخلط الي ان ادرجا
فيه اي في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات جمع طبيعي واعلم انهم
عرفوا الفلسفة بانه علم يبحث فيه عن اعيان الموجودات على ما هي عليه في
نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وطها اقسام ثلاثة لان الموجودات كان
مستغنيا عن المادة في الوجودين الخارجيين والذين فالعلم الباطن عن
احواله ليس الا لبي الفلسفة الاولى والافان احتاج الي المادة في الوجود
فالعلم الباطن عن احواله ليس الطبيعي وان احتاج الي المادة في الوجود
الخارجي دون الذمني فالعلم الباطن عن احواله ليس الرياضي وعلم من قونا
والفلسفة الاولى ان تقسيم الفلسفة الي هذه الاقسام من تقسيم الكل
الي جزئياته فاسار الي القسم الثاني بقوله معظم الطبيعيات و الي القسم

الاول والثالث بقوله في الاطنيات وخاضوا في الرياضيات وارتفع
الادراج والخوض حتى الي ان كاد علم الكلام لا يتميز عن الفلسفة لولا
استماله على الادلة السمعية وجواب لولا قوله لا يتميز قد مر عليها فهو منفي
كما في قوله تعالى وتم لها لولا ان راي برهان ربه ومددا اي ما يفيد معرفة
العقائد عن ادلتها مخلوطا بالفلسفة هو كلام المتأخرين وبالجملة اي سوا
عقائده كلام المتقدمين او المتأخرين هو اشرف العلوم اساس الاحكام
الشريعة اليه ياتي اشرف العلوم ولا شك ان اساس الاشرف اشرف منه ومن
غيره من باب اولي ورين العلوم الدينية لتفاد حكمه فيها وكونه معلوما
العقائد الاسلامية فلهذا علة له باعتبار ذاته لا باعتبار وصفه كما في
العلمين الاولين وغايته الفوز اي النظر بالسعادات الدينية
والدينية فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات ولما
تقتضيه من عمل الصالحات وبراميه الحج القطعية العقلية الموحدة
الكرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه اي في
علم الكلام والمنع عنه فانما هو لطوائف اربع اشار الي الاول بقوله المنع
في الدين اي فيقصد باستغاله بعلم الكلام ترويج مد من مئبله الباطل في
اعتقاده مؤمنين لاجل ذلك من تحقيق الحق في مطالبه ومسائله واسار
الي الثانية بقوله والقاصر عقله عن تحصيل اليقين ومن لم يرزقوا
فطنة تفني تحصيل اليقين من علم الكلام فظهرهم في ادلة يفضي بهم الي
الشك في قواعد الدين فيجب عليهم كما قال بعضهم الاقسام سبعة العاجز
والثدين بددين العاجز واسار الي الثالثة بقوله والقاصد افساد عقائد
المسلمين ومن المعوجون في الدين والمخطئون طريق اليقين لكن لا في
اعتقادهم كما في الطائفة الاولى بل في نفس الامر فرضها ولا من
الاستغال بعلم الكلام بعلم الكلام التمكن من ابطاله وردده واسار الي
الطائفة الرابعة بقوله والخايش فيما لا يقتصر اليه اي الي رتبة من
غوامض المتفلسفين ومن الخايشون في غوامض الفلسفة وظلماتها
فيقعون في غير طريق الرشاد وحسبون انهم على شيء فالمنع مقصور على هذه
الطوائف الاربعة والاولى اطلق المنع بان كان عاماً فليكن يتصور اي يتعقل

المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبني اي بنا
الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع اطلاق الصانع
عليه سبحانه مبني على ما رواه البيهقي وصححه ان الله صانع كل صانع وصنعيته لا على
ورود مصدره كما في صنع الله لان القول بالاكتفاء بورد الاصل في اطلاق
الاسم صنعيته واشار الى ان الطريق الى العلم بوجود الصانع العلم بوجوده
المحدثات بان يقال العالم محدث وكل محدث له صانع فالعالم له صانع
وتوجيه اي وحديثه **وصفاته** الذاتية قيل والمراد بها ما عدا السمع والبصر
والكلام وفي استدلالنا ما عدا الكلام نظر لما كانت المصنوعات على نظام لا يحل
دلت على وحدانية صانعها ووجه دلالتها على ارادة صانعها انما لما اشتملت على
نظام يمكن عند العقل ان يكون على غيره كما في جريان الشمس في كل يوم من
المشرق الى المغرب والعقل يجوز عكس ذلك دللت على ارادة صانعها
المختصة لها باحد النظامين المقدورين دون الاخر ووجه دلالتها على
القدرة انما لما اشتملت على هذه النظام البديع دون والنمط الغريب من
الصفات الحسنة والنقوش المستحسنة دلت على قدرة صانعها وعلى سمعه
وبصره وحياته وبقاياه لان اضدادها صفات نقص يستحيل انصافه
الصانع لما ذكرناها ومن اوجه النظر فثابت ووجه دلالتها على العلم ما سبق
في توجيه دلالتها على القدرة وما ذكرناه وايضا لما اشتملت على صفات
مختلفة في مجال مخصوصة كاختلاف الربق وما الاذن بالعدوثة والمو
دلت على كمال صانعها بقايق الامور وخفياتها جريبات وكليات حذار
التدريج من غير مزج **وافعاله** جمع فعل وهو المعبر عنه بصفة التكوين عند
المازديته واما عند الاشاعرة فهو عبارة عن تعلق ارادته وقدرته
سبحانه بالمقدور حين وجوده ثم ينتقل منها اي من هذه المباحث الى سائر
السعيات اي باقيتها ان كان المراد ما يمكن ثبوته بالسمع وان امكن
بالعقل ايضا او جميعا ان كان المراد بها ما لا يعلم الا من جهة الدليل السمي
كاحوال القبر والقيامة ووجه التسمية حينئذ ظاهرا لاننا لا تعلم الا من
جهة السمع اذ لا حظ لحد العقل في الحكم بثبوتها بل بما كان لها سبب جواب
لما تصدر الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان المفاد بقوله

حقايق الاشياء ثابتة **وتحقق العلم** بها المفاد بقوله والعلم بها ثابت
وعبر بالتنبيه دون الاستدلال لان الوجود والتحقق المذكورين معلوم
بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال عليهما فيما يراى اذ به التنبيه ليتوصل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود **الام** من وجود الصانع الى اخره فقال
قال اهل الحق وهو الحكمي الادراك المطابق للواقع اي للحكم الواقع في
الوجود الخارجي **يطلق على الاقوال** جمع قول وهو القضية **والعقائد** جمع
عقيدة بمعنى معتقده نحو الله بكل شيء عليم وعطفه العقائد على الاقوال من
عطف الاخص على الاعم اذ القول المذكور اعلم من ان يتضمن حكما معتقدا او لا
كقولنا الزكاة فرض بيضة اذ العرض من هذه القضية الامتنال والعلم بوجوبها
لا مجرد الاعتقاد **والاديان** جمع دين وهو وضع الهى سابق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الي ما هو خير لهم بالذات وهو يشمل على احكام اعتقادية
واحكام عملية فان اعتبر من حيث انه دين ان الله تعالى به اي يطاع سمي ديننا
وان اعتبر من حيث انه طريق مسلك لكل احد كالطريق الواضح السهل
المسلك سمي ملة وان اعتبر من حيث انه يحصل به الانقياد والامتثال سمي
اسلاما فتختلف العبارات لاختلاف الاعتبارات والوضع بمعنى الموضوع
واللامر في لذوي العقول مقوية اي سابق لذوي العقول **والمن امب**
جمع من مب وهو لغة مكان الذهاب واصطلاحا ما يراه الامام المجتهد من
الاحكام فيقال قول حق وعقيدة حقة ودين حق ومن مب حق باعتبار
استعمالها اي اشتمال كل من الاقوال وما بعدها على ذلك اي الحكم المطابق
للواقع وفيه اشارة الى ان هذا الاطلاق مجازي من اطلاق ما للجزر على
الكل **ويقال به** اي الحق الباطل تقابل الضدين فهو الحكم الغير المطابق له
للواقع يطلق على الاقوال وما بعدها مجازا باعتبار استعمالها على ذلك **واما**
الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة وفي مدائح قوله وقد
يفرق بينهما اشارة الى ان الصدق مرادف للحق على المشهور فهو الحكم المطابق
للواقع وفي التعبير بشاع اشارة الى ان الصدق يطلق على كل من الاقوال وما
بعدها مجازا باعتبار استعمالها على ذلك لكن لم يستفص استعماله في الاقوال
ويقال به اي الصدق **الكذب** تقابل الضدين ايضا فهو الحكم الغير المطابق

دعوى حقيقة وحكاية للواقع

للواقع وسأع استعماله في الأقوال خاصة ويستعمل في غيرها ما ذكره دون سبوع
وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فعني صدق الحكم مطابقة الواقع أي أنه يعني
إذا كان بين الحكم والواقع مطابقة وموافقة فقد يعتبر أن الواقع هو المطابق
يكسر الباء فيس الحكم المطابق بفتحها حقاً لأنه جعل أصلاً ثابتاً يضاف إليه غيره
والأصل في الحق من التحقق والثبت وقد يعتبر أن الحكم هو المطابق بالكسر
فيسمى صدقاً لأن كونه مطابقاً للواقع هو الأصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم
بأنه فان الأقرب إلى الطبع أن يجعل الواقع أصلاً ثابتاً ينسب إليه غير فتعتبره
المطابقة من جانب الغير له **حقائق الأشياء ثابتة** لما كان الحقائق جمع حقيقة
والجمع يعرف بمعرفة مفردة أشار إلى تعيين المفرد بقوله **حقيقة الشيء وما**
المرادفة للحقيقة ما أي أمر به الضمير لما الذي هو مبتدأ أول والشيء مبتدأ
ثان والضمير الأول في قوله **هو** للفصل والثاني للشيء والتقدير أمر الشيء هو الشيء
به ونقد يرمي الظرف للاختصاص لا يقال الباقي به للسببية ويتمتع كون الشيء
سبباً لنفسه لا نأقول السببية باعتبار الأجزاء ولا يخفى أن الأسباب سبب في
وجود الكل من حيث كل فلا حاجة إلى ما قيل أن التعبير بالسببية من ضرورة
العيان فتأمل كالحیوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان فان الإنسان مؤتمن
الإنسان بالحيوان الناطق فتحقق الإنسان بحقيقته بخلاف مثل الضاحك والكاذب
ما يمكن تعقل الإنسان فان الإنسان هو الإنسان بالحيوان الناطق فتحقق الإنسان
بحقيقته أي تصور تقرير الوجود له خارجاً ومثلاً من غير أن يتصور تقرير الوجود له
أي لذلك المفهوم أعني مثل الضاحك والكاذب وهو معني قوله **بدونه** وحاصله
مع الإيضاح أنه يمكن تصور تقرير الوجود لمامية الإنسان وأجزائها من غير تصور
تقرير الوجود لهذا المفهوم بخلاف المامية وذاً يتألف أنه لا يمكن تصور تقرير
الوجود للإنسان من غير تصور تقرير الوجود لمامية وذاً يتألف أنه **فانه**
أي من المفهوم من حيث الضحك أو الكابة من العوارض من الذي ذكرناه
من أن المامية ومثلها الهوية والذات مرادفة للحقيقة المشهور وقول الجمهور
وقد يقال إن ما به الشيء هو الذي هو مفهوم كلي باعتبار تحقيقه في الخارج
بحقق جزئياته فيه حقيقة وباعتبار تحضه وتميزه في الخارج بتخص جزئياته

وتميزها فيه مؤدية فالمامية باحد مدني الاعتبارين مأخوذة بشرطية من تحقق
أو تحقق ومع قطع النظر عن ذلك المذكور من التحقق والتشخص بان اعتبار من حيث
هو مؤتمن فالمامية تعتبر لا بشرطية وهي أعم من المامية بشرطية كما أنها
أعم من المامية بشرطية فكل ما وجدت الحقيقة أو الهوية وجدت المامية
بدون عكس فلا تزداد بين الحقيقة والمامية فليكن هذا القول وأشار السارح إلى
قلت بالنسبة إلى الأول بأدخله في المضارع والشيء عندنا معشر أهل السنة
الوجود والثبت المأخوذ منه ثابتة والتحقيق المأخوذ منه حقائق والوجود
والكون الفاظ مترادفة موضوعاً لمعني واحد هو الكون في الأعيان وهذا
المعني مدرك بيد لينة العقل وأول توجهه كما أشار إليه بقوله **بدهي** المقصور
ولما فكر أن الثبوت والوجود والتحقيق الفاظ مترادفة نشأ عن ذلك سؤال أشار
إليه بقوله فان قيل فالحكم حقائق الأشياء أي الحكم عليها بأنها ثابتة يكون
لغوا بمثله قولنا الأمور الثابتة ثابتة وأشار إلى الجواب بقوله قلنا المراد
أن ما نعتقد حقائق الأشياء ونسبها بالاسماء من الإنسان والفرس والسماء
والأرض أمور موجودة في نفس الأمر يعني ليس مفهوم الموجود في الموضوع
والمحول متحد أي يلزم ما ذكر من عدم إفادة الحمل بل يختلف باختلاف القيدين
إذا الموجود بحسب الاعتقاد غير الموجود في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود
موجود حيث حكم على الآخر هو الموجود الواجب وجوده بالاعتماد هو الموجود
مطلقاً ولو لا تقييد المحكوم عليه بالوجود في الاعتقاد والمحكوم به بالوجود في
الواقع لم يفد الحمل قطعاً لهذا التطير لخص ما نحن فيه **ولكن** أي ما نعتقد حقا
الأشياء إلى آخره وقولنا واجب الوجود موجود **كلام مفيد** لاختلاف مفهومي
الموضوع والمحول بل مع إفادته ربما لا يكون بديهياً فينكره المعاند فيحتاج إلى
إثباته بالبرهان وهذه المعني قوله **نما يحتاج إلى البيان** وفي قوله ربما أشار
إلى أنه قد لا يحتاج إلى البيان والاثبات بالبرهان كما في حق المسترشد وهذا
ومن ذلك ليس مثل قولك الثابت ثابت في عدم إفادة فانه غير مفيد قطعاً
لأخذ مفهومي الموضوع والمحول لا اتحاد الجهة وهي أخذ الثبوت في نفس الأمر في
المفهوم ذاتاً واعتباراً بخلاف ما نحن فيه **ولامثل قوله أنا أبو الخير وشعري شعري**
عليه ما لا يخفى فانه يحتاج إلى البيان قطعاً إذا لا اتحاد بحسب مراد الشاعر أنه

مراده شعري الان في حال الشبهة مثل شعري فيما مضى في حال الشبهة في
البلاغة اي فهو باق كالحال لم يتغير ولا بد من تقدير مثل اذ لا يصح ان يراد بشعري
الاول شعره بحسب الاعتقاد وبالثاني شعره بحسب نفس الامر لانه ليس مراد الما
مرو ولا ان شعره الان شعره موعين شعره فيما مضى لا يستحال له فقول السارح ليس
مثل قولك الثابت ثابت مقابل قوله مفيد ولا مثل انا الي اخره مقابل قوله وما
يحتاج الي البيان **وتحقيق ذلك** ان الذي اذا اخذ من حيث الاعتقاد افاد الحكم
عليه بنفسه بحسب نفس الامر لا خلاف الاعتبار ومعني تحقيقه تقريره وتبينه
ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي مفيد بالنظر
الي بعض تلك الاعتبار دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه
جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا اذ لا يلزم من وجود الاعمدة وهو
مطلق للجسمية وجود الاعمدة وهو الحيوانية واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية لغوا لا فائدة فيه اذ وجود الاعمدة
مستلزم لوجود الاعمدة فلا فائدة في الحكم على الاعمدة بالاعمدة والعلم بها
اي بالحقايق وبين العلم بها بقوله من تصوراتها والتصديق باحوالها
يعني ان العلم بحقايق الاشياء جنس شتم على ثلاثة انواع الاول تصوراتها
اي تعقل ماهياتها كتعقل حقيقة النار بالها عنصرا محرق وحقيقة الماء بانه
عنصر بارد رطب والثاني التصديق بوجودها اي ادراك ثبوتها على وجه
يطلق عليه التسليم والقبول والثالث التصديق باحوالها كالعلم بكون الا
ثابتا او غير ذلك فالعلم باحوالها بنوعيه الثلاثة **متحقق** موجود في الخارج
وقيل المراد النوع الثاني فقط وهو العلم اي التصديق بثبوتها فالضمير في
بها يعود على الحقايق بتقدير مضاف وهو ثبوت او وجود ولا يخفى مناسبة
الجملة الثانية ان التصديق بذلك الحكم من ثابت في نفس الامر وانما قصرنا
على النوع الثاني **للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق** تصورا او تصديقا لجهالة
وباحوالها والجواب بانه ليس المراد العلم بجميع انواع الافراد الثلاثة المستلزم
لاطلاعنا على كل حقيقة بل المراد به الجنس كما ان المراد بالحقايق الجنس لا جميع
الافراد كما اشار الي ذلك بقوله **والجواب ان المراد الجنس** اي جنس الحقايق
وجنس العلم **رد** امفعول له علة ان المراد الجنس اي للرد على السوفسطائية

القابلين بانه لا يثبت الي من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعد
ثبوتها فمدعى السلب الكلي فيكفي في ابطاله الاثبات الجزئي خلافا
للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء خارجا وذهنا ويؤمن
انها اوها ماري متوهكات وحيالات اي مخيلات باطلة لا تحقق لها في
نفس الامر ولا في عقل المتوهم المقتل وم **العنادية** نسبة للعناد وهو
انكار الخصم ما يعلم ثبوته لزعمهم خلاف ما يعلمونه من انفسهم بالضرورة من
ان الاشياء لها تحقق خارجا وذهنا وموضع الرد على هذه الطائفة من كلام
المصنف قوله حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر لا
الاعتقاد كما اشار اليه بقوله **ويزعم ان لها تابعة للاعتقادات** فلها وجود
في الذهن لا مطلقا بل بالنسبة الي ذم من المعتقد حتى ان المعتقد ان الشيء موجود
فجزم في عقلنا او عرضا فغرض كذا ان او قد يما فقد يبر او حادثا فحدث
وهكذا حتى انهم يقولون ان العسل مربا بالنسبة الي من يعتقد مرارته خلوة
بالنسبة الي من يعتقد خلوته ولا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين اذ لا فرق
للعسل في نفس الامر حتى يلزم اجتماع المرات والحلاوة عليه بل في الذهن فتكون
الحلاوة في ذم من والمرارة في ذم من اخر واسر الطوائف العنادية ويليها العندية
ويليها اللا أدريّة وانما سميت الطائفة الثانية عندية كما اشار اليه بقوله
وهم العندية لما علمت من انهم يعترفون بثبوت الحقايق عند المعتقد لا
في نفس الامر ومنهم من ينكر اي ينفي العلم بثبوت شيء ولا بثبوته فالتقي
منصبت على العلم بثبوت الشيء وعلى العلم بعدمه لا على الثبوت والعدم وهذا
فارقت هذه الطائفة الطائفتين الاوليتين فان الاولى تنكر الحقايق
مطلقا والثانية تنكر الحقايق في نفس الامر خاصة وموضع الرد على هذه
الطائفة الثالثة قوله والعلم بها متحقق وفي قوله **ويزعم انه شاك** اي اخر
اشارة الي انه ليس شاك في الحقيقة لعله بثبوت الحقايق بالضرورة والوجدان
ولما زعم انه شاك قيل له قد اعترف بثبوت بعض الحقايق وهو الشك
والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فاجاب بانه شاك في شكه فقيل له
قد اعترف بثبوت بعض الحقايق وهو الشك في الشك فزعم انه شاك في
شكه في الشك والي هذا اشار بقوله **وشاك في انه شاك** وهلم جرا اي

الشك في الشك والشك في الشك وجروها جرابا بعد جروها الزمهم باعترافهم
 بالشك وبالشك في الشك وهكذا الاعتراض بثبوت بعض الحقائق لان الشك
 اعتقاد ان يتفاوت سببها فهو من قبيل الحقائق **وهو الادريثية** نسبة
 للادريث ولما صور معتقد الفرق الثلاثة شرح في بيان رده بقوله لنا
 اي دليلنا لما كان قد كثر دوزان دليلنا على الستهم اقاموا لنا مقامة
 وليس مختصرا منه وقوله **تحقيقا** نصب على التمييز اي لنا من جهة تحقيق
 مدعانا وابنايه في نفس الامر لا من جهة الزام الخصم ويصح ان يكون حاله
 اي دليلنا حالة كونه محققا لدعوانا من ان حقائق الاشياء وان العلم بها
 متحقق وكذا القول في الزامنا والزامنا **انا نجزم بالضرورة** انا نعلم علمه
 ضروريا جده من انفسنا لا نتوقف فيه على نظر واستدلال **بثبوت بعض**
الاشياء في الخارج بالعيان اي الاحساس مطلقا وليس المراد به المعاينة
 بالبصر فقط **وبعض بالبيان** اي الدليل الثابت فالثابت بالبيان سيده العلم
 النظري لا الضروري لكن علمنا بذلك لثبوت ضروري فاندفع الاعتراض
 على قوله وبعضها بالبيان بان الجزم الحاصل بالبيان اي الدليل ليس ضروريا
 بل نظريا ومنشأ الاعتراض قوههم ان كلامنا من قوله بالعيان وبالبيان متعلق
 بنجزم لا بثبوت فاحتاج هذه المعترض لتصح عبارة الشارح لان اول البيان
 بالتنبيه لانه لا ينافي الضرورة بخلاف الدليل **والزاما** لهم بان يعترفوا
 بطلان مدعاهم انه اي الشان ان **لنحقق نفي الاشياء** بان لا يكون اليقين
 وصفا ثابتا للاشياء موجودا في الخارج بل كان من قبيل الخيالات والاهام
فقد ثبتت الاشياء اذ المنفي هو المنصف بالتي واذا لا يقي لا انتفا وان **تحقق**
 بان كان وصفا ثابتا في الخارج **والتي حقيقة من الحقائق** لكونه نوعا
 من الحكم اذ الحكم اما ثبوت واما نفي والحكم قسم من العلم لانه اما تصور
 واما تصديق والتصديق هو الحكم والعلم قسم من الكيف والكيف قسم من
 العرض لانه اما كيف واما نسبة والعرض قسم من الوجود لانه اما جوهر
 واما عرض **فثبت شي من الحقائق** وهو النبي فلم يصح بقيها على الاطلاق
 لان الموجبة الجزئية تبطل السالبة الكلية كما مر ولا يخفى **انه انما يتم على**
العنادية فيلزم بطلان مدعاهم لانكارهم الحقائق مطلقا خارجا وذننا

خلاف العندية فانهم لا ينفونها مطلقا بل في الخارج فقط فيختارون الشق الثاني
 وهو حقيقة من الحقائق في الذهن وهو النفي وخلاف اللاادريثية فانهم لا
 يعترفون بعلوم لا يثبت به مجهول **قالوا** اي السوفسطائية بفرقهم الثلاث
 في شبهتهم الباطلة **الضروريات ومنها حسيات** اي علوم مستفادة
 باحدى الحواس الخمس الظاهرة كالعلم بان هذه النار محرقة **والحسن قد يغلط**
كثيرا نسبة الغلط للحسن مجاز اذ الغلط حقيقة انما هو كالتقصير اذهي الحاكمة
 والمدركة لكن نسب الغلط اليه باعتبار انه سببه وتخصيص غلظه ببعض
 المواضع كما يفيد قوله كثيرا باعتبار انه في هذه البعض متفق عليه فيوجد
 منه مقدمة يستدل بها على غلظه فيها فيلزم عدم الوثوق به مطلقا اذ لا
 شهادة لمتهم لا يقال ادخال قد على المضارع المشعر بالتقليل ينافي قوله
 كثيرا لانا نقول القلة في الغلط بالنسبة الي عدم الغلط لا ينافي الكثرة
 في نفسه فتأمل ثم استشهدوا على غلط الحسن كثيرا بقوله **كالحول** المراد
 به من يتكلم الحول وليس به كما صرح به في شرح المواقف **يري الواحد اثنين**
 السبب في ذلك ان البصر كاسيائي قوة مودعة في العصبين المجوفتين
 اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيخرج الشعاع من ملتقاهما على الاستقامة
 الي ان يقع على المرابي فاذا تكلف الشخص الحول اخرفت العصبية فيخرج الشعاع
 من جهتين مختلفتين فيقع كل شعاع من جهة فيدرك الواحد صورتين
 والصفراوي **بجد الحلو** من اسببه اختلاط المرء الصفراوية اي اختلاطه
 مرارة الصفرا بالحلاوة اللعابية لان اثر الصفرا مر ومو على جرم اللسان
 فاذا خالط رطوبة الطعموم ظن ان المرارة من المطعموم وكل من الروية
 والوجدان علم حسي باتفاق واذا غلط في بعض الجزئيات صار متما ولا سيما
 لمتهم فلا تقبل شهادته فيما لم يثبت غلظه فيه ومنها اي من الضروريات
 كاليهيات مدركة بالبدئية وهي اول توجه العقل وقد يقع فيها اختلا
 بين العقلا وتعرض شبه يحتاج في حلها الي **النظار** دقيقة فلو كانت حقة
 قطع لما اختلفت العقلا فيها ولما اختلف في حلها الي ما ذكر لكنهم اختلفوا فيها
 واحتاجت في حلها الي ذلك على عدم حقيقتها فلا وثوق بها والنظريات
 فرع الضروريات اذ لا بد من انتهايا اليها اذ لو توقف كل نظر على نظر لزم

التسلسل الى غير النهاية او الدور وكل منهما محال وما ادي الى المحال محال
فلزم رجوع النظريات الى الضروريات مثلا العلم بوجود الصانع نظري يتوقف
على النظر في العالم وما شاهد فيه فيعلم من مشاهدته التغير فيه حدوثه
ففسادها اي الضروريات فسادها اي النظريات اي يلزم من فساد الاصول
فساد الفروع ولهذا اي فساد النظريات كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا
غلط الجس جواب عن شبهة القدح في الحسيات وقوله في البعض اي بعض
الحسيات لاسباب جزئية اي معينة لا تعم كل محسوس كالنفسام الشعاع
في روية الاحول وكيفية الحلو عند ملاقاته فم الصفراوي بالمرارة التي
هي كيفية الفم فيصير الحلو مراريد رك ذلك وهذا لا ينافي الجزم
بالبعض لعدم وجود تلك الاسباب في البعض الاخر وهو معني قوله
بانتفا سباب الغلط فيه والباء سببية متعلقة بالجزم فان قيل
الحكم بعدم الغلط في جزئي اخر يتوقف على معرفة جميع اسباب الغلط
ولا تنافيها فيه اذ لا يلزم من انتفا سبب معين للغلط انتفا سائر الاسباب
واي لنا ذلك اجيب بانه لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها
في الخارج ومصدق ذلك حصول جزئنا بالمحسوس بدية من غير تردد
اذ لا يجزم العقل ببدية انتفا جميع اسباب الغلط والالكان نظريا
لا ضروريا ثم شرع في الجواب عن شبهة القدح في البديهيات بقوله والاختلاف
في البديهي الى اخره وقوله لعدم الالف اي كما فيمن يعلم ان الواحد نصف
الاثنين لالفه ذلك وتجهل كون الحسنيين عشر الخمساية لعدم الفه ذلك
وقوله والخفا في المصور اي كما فيمن تصور ان الجزء قد يصير اعظم من الكل
كاليد مثلا لتورم فان حكمه بذلك الخفا في تصور لظنه ان الكل ما عداه
اليدين وليس كذلك بل الكل مجموع اليدين وما عداها كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وقوله لاختلاف البديهة خبر عن قوله كثر ثم اجاب عن شبهة القدح
في النظريات بقوله وكثرة الاختلافات لفساد الاقطار في حقيقة بعض
النظريات يعني ليس مدعا ان كل نظر صحيحا كان او فاسدا فيفيد العلم
بل ان كل نظر صحيح مادة وصورة مقرون بشرائط يفيد العلم والنظريات
الناسية عن النظر الصحيح المقرون بشرائط حقة قطعاً في نفس الامر

دائرة الاختلافات في البديهيات انما مولى لفساد الاقطار وهذا لا يستلزم فساد
الاقطار المستوفية للشرايط لعدم وجود العلة فيها والطريق الحق انه لا
طريق الى المناظرة اي المباحثة من الجانبين لاثبات النسبة من جانب
وسلبها من جانب اخر مع انهم اي السوفسطائية خصوصاً اللادرية لانهم
اي السوفسطائية بفرقة الثلاث لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
اما اللنادرية فلا لهم نكيرون الحقايق مطلقاً فلا يعترفون بمعلوم لا خارج
ولا ذهني ليثبت به مجهول واما العندرية فلانهم لا نكارهم للحقايق خارجاً لا
يعترفون بمعلوم خارجي ليثبت به مجهول حتى تقوم الحجة عليهم واعتراضهم
بالحقايق ذمنا لا يجدي نفعاً في الزامهم لانهم يقولون بهذا الدليل حق في
اعتقادنا لا في نفس الامر فلا تقوم حجة علينا واما اللادرية فلا لهم
يزعمون الفهم شاكون في ثبوت الحقايق فلا يعترفون بالدليل المعلوم ليثبت
به مجهول اذ الشك لا يجامع العلم فانضح انه لا طريق الى المناظرة معهم لان
المناظرة ايراد دليل على الخصم ليعترف بحقيقته فيؤديه الى مجهول وهذا لا
يمكن مع فرقة من الفرق الثلاث ولما بقي المناظرة الطريق الى المناظرة
كان قيل هذا يتكون سدي على عقيدة ثم الفاسدة لان هذه العقيدة تؤذي
الى مفاسد لا تحصى اشار الى دفع ذلك بقوله بل الطريق تعدي بهم بالنار
ليعترفوا بحقيقة النار والال لم يجدي نفعاً او يحترقوا بان يصروا على
الانكار والمكابرة فيستريح الوجود منهم وسوفسطا هو اسم مركب من اسمين
تركيبا تقييداً بتركيب الموصوف وهو سوف فمع صفتة وهي اسطاطا ثم نسب
الى السفسطة لحقته ياء النسبة فصار سوفسطاي وفسر قوله اسم للحكمة
المؤمنة بقوله والعلم المزخرف لان سوفاً في لسان اليونان معناه العلم
والحكمة واسطاطا في لسانهم معناه المزخرف والغلط والحاصل ان ما يعبر
عنه حكما اليونان الذين سموا السوفسطائية بهذا الاسم بسوفا تعبر عن
بالحكمة والعلم وما يعبرون عنه باسطاطا تعبر عنه عن المزخرف اي الغلط
فقوله لان سوفاً الى اخره علة لقوله اسم الى اخره ومنه اي ومن سوفسطا الذي
هو اسم جامد اشتقت السفسطة التي هي مصدر وهكنا عكس قاعدة الاستقفا
لان سوفسطا ليس بعربي بل يوناني ثم انهم اشتقوا من السفسطة فعلا مأخوذاً

ومضارعاً واسم فاعل واسم مفعول فقالوا يتفسط فهو متفسط وذاك متفسط
كما ان العرب استقوا ذلك اعني الفعل الماضي وما عطف عليه من الدرجة ولما
ذكر ان من ذلك استقت السفسطة كان قيل هل هذا الاستقاق نظير في اللغة
اليونانية فاجاب بان له نظيراً وهو ان الفلسفة اسم مشتق من اسم جامد وهو
فيلاسوفا وهو في الاصل مركب اضائي فلنظير فيللامضات وسوفامضاف اليه
ومعني المضاف محب ومعني المضاف اليه الحكمة كما اشار الي ذلك بقوله كما
استقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب للحكمة ولما جري للعلم ذكر
في كلامه كان قابلاً قال ما الاسباب الموصلة الي العلم فقال **واسباب العلم**
الي اخره والاسباب جمع سبب وهو ما يؤثر في جانب الوجود والعدم ومذاقها
السبب الحقيقي واما هذه الاسباب فعادية كالاكل والشرب للشبع والري
وشرب الدواء لشفاء المريض ومعني كونها عادية ان الله تعالى يخلق المستيات
عند وجودها بحسب ما يجري به عادته لا انما تؤثر الوجود في المستيات
والعلم اي حقيقة العلم وما ميته من حيث هو احد من العلم بخفايق الاشياء
صفة اي معني قاير بعينه كما اشار الي ذلك بقوله قامت به **يختلج بها الباء**
للاله فكان الصفة المذكورة اله للختلج ويصح ان تكون للسببية **المدن كوره**
عدل الساج عن قول غيره المعلوم الي المذكور ليلالزم الدوراذ لا يخفي ان
معرفة المحدود تتوقف على معرفة الحديج اجزايه ومنها هنا المعلوم ومعرفة
تتوقف على معرفة العلم الذي هو المعلوم فيلزم توقف المحدود على المعلوم
عليه فيلزم الدور وكونه ان تعتبر عن الدور بعبارة اخري وهي ان معرفة المحدود
تتوقف على معرفة المحدود والحديج توقف على جميع اجزايه ومنها المعلوم ههنا
ومعرفة تتوقف على معرفة العلم المحدود فيلزم توقف معرفة المحدود على معرفة
المحدود اذ المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء ولما كان
المدن كور حقيقة هو ما تعلق به المذكور فيعرض بان الحد غير جامع لجميع افراد
المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشي القاير بالضمير اذ انجلى به
الصفة المذكورة اذ لم يذكر مع ان هذه الصفة المتعلقة به من افراد العلم
اشار الي دفع ذلك بقوله **اي يتضح ويظهر ما يدكر** اي ما من شأنه ان يدكر
لا المدن كور بالفعل وزاد ذلك ايضاً بقوله ويمكن ان يعبر عنه بقوله

وفي قوله وان يعبر عنه اشارة الى ان المراد الذكر للسائي كما هو المتبادر لا يعبر
الذكر اي ضد النسيان ولا الذكر القلي والوجود في قوله **موجود** اي
الواجب والممكن وكذا المعدوم في قوله **او معدوم** اي **ما يشتمل في المعدوم** اي
المتنع والممكن **فليس** اي هذا الحد ادراك الحواس الجنس الظاهرة اذ يصدق على
الابصار انه صفة يتجلى بها المذكور من المعانيات وعلى السمع انه صفة يتجلى
بها المذكور من الاصوات ويمكن ان يكون من ماب الشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع ممتاز عن العلم بالحقيقة
لان ادراك الحواس انما يتعلق بالوجودات العينية والعلم انما يتعلق بالمعاني
العقلية فالحقيقتان متميزتان بل لو سمى ادراك الحواس علماً يسمى ادراك الله
بذلك وهو مخالف للعرف واللغة **وادراك الحق** اي بینه بقوله **من**
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية راجع الي
التصديقات لا الي التصورات لانها لا تكون اليقينية على ما سيأتي د
واليقينية جمع يقيني نسبة لليقين وموادراك جازم مطابق ثابت لا يقبل الزوال
بتشكيك المشكك فخرج بالجازم الظن والشك والوهم وبالمطابق الجهل المركب
المعبر عنه بالاعتقاد الفاسد فانه وان كان ادراكاً جازماً لكنه غير مطابق
للواقع وبالثابت المفترماً بعد الاعتقاد المطابق والتقليد في الحكم المطابق
فان كلاماً من ههنا وان كان ادراكاً جازماً مطابقاً للواقع لكنه ليس ثابتاً لا يقبل
الزوال بتشكيك المشكك **بخلاف قوله** اي تعريف العلم صفة اي معني
قاير بمحل هو النفس **توجب** تلك الصفة كحاجتها ايجاباً عادياً **التي لا يحتمل**
ذلك الشيء مع ذلك التمييز **النقيض** اي نقيض ذلك التمييز اي الطرف
المخالف له لا حالاً ولا مآلاً فقولنا صفة جنس يتناول العلم وغيره وقولنا **توجب**
تمييزاً فصل يخرج للصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى
الادراكات نفسانية كانت كالقدرة او غير نفسانية كالبياض والسواد فان
كلامها صفة توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط لا تمييزاً بين الاشياء ايضاً
فالقدرة ايضاً مثلاً توجب امتياز محلها عن العاقل لا تمييزاً لشي بخلاف العلم
فانه يوجب تمييز محلها للاشياء وتمييزه عن غيره ايضاً وقولنا لا يحتمل النقيض فصل
ثان يخرج للصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزاً متعلقه بنقيضه حالاً

او مالا فالاول كالظن والشك والوهم فان كلاً منها وان كان صفة توجب لمجملها
ادراكا وكشفها الا ان هذين التمييزين لا يخلو عن النقيض حالاً لا محالاً في الوهم او مرجوحاً
في الوهم او مساوياً في الشك والثاني كالا اعتقاد المحط والمصيب فان كلاً منهما
وان كان صفة توجب لمجملها تمييزاً لا يخلو عن ذلك الشيء معه نقيض ذلك القبيح
لكن عدم هذين الاحتمالين حالاً فقط اتماماً لا يخلو عن وقوع الطرفين المخالفين لذلك
لانه لما لم يكن ثابتاً مستنداً الى موجب من عقل او حس او عادة جازان يزول
ويحصل بذكره نقيضه بخلاف العلم فانه لما كان ثابتاً مستنداً الى موجب من
عقل او حس او عادة لم يبق معه تجويز النقيض لاني الحال لكونه جازماً ولا يني
المال لكونه موجب ثم ان الصفة المذكورة ان تعلقت بماعدا النسبة الثانية
بان تعلقت بمفهوم الموضوع والمحول والنسبة التقييدية بوصف او اضافة
او بمفهوم النسبة المشكوكه او بغير ذلك مما عدا النسبة سميت تلك الصفة
تصوراً وان تعلقت بالنسبة الثامنة سميت تصديقاً ايجابياً ان تعلقت بوقوع
او سلبية ان تعلقت بارتفاعها وفي قوله صفة اشارة الى رد من زعم ان العلم
مجرد تمييز وانكشاف لصفة توجب ذلك وتحقيق المقامات بين كل عالم ومعلوم
نسبة خاصة بها صار الاول عالماً بالثاني والثاني معلوماً للاول وفي هذه
النسبة بالتعلق والتمييز اي الكشف وذم جمهور المتكلمين الى ان تلك النسبة
هي العلم لعدم دليل يدل على امر زائد عليها فهو على هذا من قبيل النسب والاضاف
اذ التعلق والتمييز لا يتصور الا بين شيئين وفرضه بانه تمييز لا يخلو عن النقيض
وذم بعضهم الى ان تلك النسبة ليست هي العلم واثبت زعماءها صفة
حقيقية موجودة في الخارج وتلك الصفة هي مبدأ ذلك التعلق ومنشأه
وجعل العلم عبارة عنى فهو على هذا من قبيل الكيفيات النفسانية فهو صفة
ذات تعلق ولا يخفى ان هذا الخلاف في علم المخلوق اما علم الخالق فهو صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى زائدة على الذات قطعاً عند اهل السنة لما سياتي به
ان شاء الله تعالى وانا اخترنا الحد الاول على هذا الحد فانه اي قولهم صفة لي
اخره وان كان شاملاً لا دراك الحواس بنا على عدم التقييد بالمعنى
فانه لم يقيد التمييز بقوله بين المعاني فمثل الادراكات المتعلقة بالاعيان
الخارجية ومن انكر كون الادراكات المتعلقة بالاعيان الخارجية علماً قسّد

التمييز ما بين المعاني لاخرجه فقال تمييزاً بين المعاني والمراد بها ما ليس من
الاعيان الخارجية كلياً كان او جزئياً والمراد بالاعيان الخارجية ما يعبر الذات
والمعنى الموجودين في الخارج **والتصورات بنا على انها لا نقايض لها على ما**
زعموا عطف على قوله لا دراك الحواس واثار بقوله علي ما زعموا الى الطعن في شمول
الحد المذكور للتصورات لانه يقتضي ان كل تصور علم وليس كذلك بل التصور
على قسمين مطابق للواقع فهو علم وقسم غير مطابق فليس بعلم وهذا حاصل اعتراض
السارح واجاب عنه السيد الجرحاني رحمه الله في شرح المواقف بان التصورات
باسرها مطابقة للواقع ولا نقيض لها ولا يشك ذلك بتصور الانسان مثلاً
حيواناً صفة لا فانه غير مطابق لان لصورة الحيوان الصلابة ارتباطاً عقلياً مع
الفرس وافراده لا يصير شيئاً الا لاكتشافه ولا خطاي في ذلك التصور اصلاً
مطابقته دائماً للفرس وافراده والخطا انما جاء من الحكم على الصورة الحاصلة
في العقل بانها للفرس المرامي انتمى بمعناه فهذا الحد وان شئت ما ذكر لكنه لا
يشمل غير التقييدات من التصديقات فلا يشمل الاعتقاد بتسميته ولا الظن
مع اخويه بخلاف الاول فان التجلي فيه يشمل التام وغيره خذ هذه ولكن ينبغي
بل يجب كما قاله السيد ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن
مثلاً والمراد لا يشمل ماعدا التصديق اليقيني لكن التحقيق ان الشك والوهم
ليسا من التصديقي في شيء اذ لا اذعان فيهما بل هما من التصورات الخلق اي
المخلوق اي فليس باقياً على معناه من الملك والانس والجن اشارة الى ان
الالف واللام في الخلق للاستغراق فيمن يعقل اذ المقام في بيان اسباب
العلم بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته يعني ان ذات الخالق تعالى
اقتضي هذه الصفة الحقيقية الازلية كما اقتضى سائر صفات الكمال من القد
والارادة وسائر الصفات الكالية فلا يمكن تخلف شيء من تلك الصفات عن
الذات المقدسة وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان قوله لذاته يناسب من مذهب
المعتزلة القائلين بانه تعالى عالم بذاته لا بصفة حقيقية قائمة بذاته نعم
انتمى على انه لو اراد ذلك لقال فانه عالم بذاته ولما اردفه بقوله لا لسبب
من الاسباب بخلاف علم الخلق فلا بد له من سبب خارج عنه بدليل وجود
العبد بدون العلم اذ لو كان مقتضى ذاته لم يتخلف عنه ثلاثة الحواس السليمة

والخبر الصادق والعقل أصل الحواس حواس علي وزين فواعل جمع خاصة بمعنى
القوة الحساسة كما سيأتي والحواس وما بعده بدل من ثلاثة بذكر مقتضى من مجمل
وأنما لم يسقط ثلاثة لأن إيراد الشيء مفصلاً بعد إيرادها مجزئاً وقع في النفس للتلف
والنشوق والحاصلين من ذكر مجزئاً وقوله السليمة أي من الألفاظ كالعلمي والصمم
فإن قيل ما وجه قوله من العقل وقوله فيما سيأتي نظر العقل حيث أطلق وحصر
منه فالجواب إن إطلاقه من الألفاظ إلى أن العقل سبب للعلم مطلقاً
ضرورياً كان أو نظرياً لكن هو بنفسه سبب للعلم الضروري ونظيره سبب للعلم
النظري وإنما حصر السببية بنظيره فيما سيأتي لأن غرضه من أن الرد على من ينكر
أن نظره يفيد العلم مع تسليمه أن العقل يفيد العلم الضروري وفي قوله
بحكم الاستقرار إشارة إلى أن حصر الأسباب في الثلاثة ليس بعقلي إذ لو خلى
العقل ونفسه لجوز أسباباً للعلم لا تخضع والاستقرار هنا تتبع العقل لما وجد
في الخارج من الأسباب لأنه تتبع جميع الأسباب الممكنة عنده سبب الاستقرار
بحاكم يتبع الحجج التي تدلي بها الخصوم تسببها مضمراً في النفس لم يصرح بشيء من
أركانها سوى باسم المسبب فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخيلية وهي
إضافة الحكم الذي هو من خواص المسبب به للاستقرار **ووجد الضبط** أي
وكيفية ضبط الشيء الذي هو المقسم وحصره في أقسامه الثلاثة على صورة الحصر
العقلي بالترديد بين النفي والاثبات أو توجيه ذلك **أن السبب** الذي هو المقسم
أن كان من خارج عن ذات العالم فالخبر الصادق لا غير ذلك لا سبب للعلم
خارج عن ذات العالم بحسب الوجود غير **والإي** وإن لم يكن خارجاً عن ذات
العالم بان كان من ذاته فإن كان الـ غير المدرك فالحواس لا غير **والإي**
أي وإن لم يكن الـ غير المدرك بان كان الـ هو المدرك فالعقل لا غير فإن قيل
أن وصفه بكونه إلهي ووصفه بكونه مدركاً ضرورة الفرق بين الـ الإدراك
وبين المدرك بواسطة فالجواب أنه الـ في الحقيقة ونفس الأمر وإطلاق عليه
أنه مدرك مجازاً شائعاً لأنه لما كان ملاك الأمر في الإدراك الإنساني حسياً
كان أو غيراً لما سيأتي أنه قوة لها يستعد للعلوم والإدراكات أشهر فيما بينهم
إطلاق المدرك عليه مجازاً شائعاً **فإن قيل** إيراد حصر الأسباب في
الثلاثة السبب الحقيقي وهو الموثر في وجود العلوم كلها والله تعالى

رغلة
رغلة

لا فاعلم خلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل فلا وجه لعد
من الثلاثة سبباً للعلم فضلاً عن حصره فيها كالنار للأحراق هو العقل لا غير
وأنما الحواس والأخبار الآت راجع إلى الحواس وطرق راجع إلى الأخبار فنولف
ونشر مرتب وقوله **في الإدراك** راجع إليهما فإذا أريد السبب الظاهري كان واحداً
من الثلاثة فلا وجه لذكر غيره منها وتنظير العقل بالنار يقتضي أن الإدراك فعل
كالأحراق بناء على ما عليه بعض المتقدمين كامل اللغة من أن الإدراك فعل من
أفعال النفس إلا أن العقل مبدأ القبول والاستعداد الذين هما من قبيل الأفعال
والنار مبدأ التأثير والإيجاد الذين هما من قبيل الأفعال على أن نسبة النفس
إلى الإدراك كما أنها عند المعتزلة نسبة الفعل والتأثير لا نسبة التأثير والقبول
إلا ما كان ضرورياً منها غير مقدور وأما عند الأشاعرة فنسبة النفس إلى
الإدراك كما أنها وسائر أفعالها نسبة القبول والمحلية لا نسبة التأثير والإيجاد
وأطلق الطرق على الأخبار تشبيهاً لها بالطرق الحقيقية في الوصول إليها
الينا فكم أن الأشياء الحسية تقبل اليان من الطرق الحقيقية كذلك العلم
يصل اليان من الأخبار ثم استعمل اسم المسبب به في المسبب بطريق الاستعارة
التحقيقية وأطلق الآلات على الحواس تشبيهاً لها بالآلات الحقيقية في كونها
سبباً للحصول على الأشياء والآلات الحقيقية سبب في حصول الشيء المنفعل
كذلك الحواس سبب في حصول العلم ثم استعمل اسم المسبب به في المسبب بطريق
الاستعارة الحقيقية أيضاً وأطلق الآلات عليها بناء على جعل الإدراكات
أفعالاً للنفس **والسبب المفضي** أي الموصول إلى العلم في الجملة بقطع النظر عن
تعيينه وفرضاً لا بان يخلق الله تعالى معه العلم بطريق جري العادة
فإن أريد ذلك ليشمل المدرك كالعقل الكائن باعتبار الأفراد الزمنية والآلات
فالمدرك مخصّر في العقل بحسب الخارج وكن الكائن في كالحس والآلة
كالجس والطريق كالحبر فهو لا يخصّر في الثلاثة وهذا خبر عن قوله **والسبب**
المفضي في الجملة والحاصل أنه إن أريد السبب الحقيقي فليس واحداً من الثلاثة
لا خصاره في الله تعالى وإن أريد السبب الظاهري فهو واحد من الثلاثة وإن
أريد السبب المفضي في الجملة فهو لا يخصّر في الثلاثة فلا يصح الحصر في الثلاثة
على واحد من التقادير بل **هنا** أي في السبب المفضي في الجملة **أشياء أخرى** تفصي

الي علم **مثل الوجدان** والعلوم المدركة به تسمى الوجدانيات وهي المدركة بالقوى
الباطنة قد دخل فيها الخياليات وهي الصور المدركة بالحس المشترك الميتافيزيقية
اليه من طرق الحواس الخمس الظاهرة ونسبت للخيال الذي هو خزانة الحس المشترك
وان كانت مدركة بالحس لا بالخيال لا رتبها فيه وهذه الصور غير مدركة
بالحواس الظاهرة لان المدرك لها الماهية والصور الخارجية وهذه الصور آثار
تلك الامور لا بنفسها وليست مدركة بالعقل ولا بالخبر وموظف ودخل ايضا في
الوهميات اي المدركة بالوهم وسياقي عن قريب تعريفه وتعريف الحس المشترك
ان شاء الله تعالى **والحدس** مظهر المطالب والمباري دفعة واحدة **والخبرة**
هي تكرر ترتيب امر على اخر ايماء او غالباً كترتب الابرار على شرب السموني ونظير
العقل بمعنى ترتيب **المباري** في الترتيبات كترتيب الجنس والفصل بتقديم
الاول على الثاني **والمقدمات** في قياس الدليل التصديقي بتقديم الصغرى على
الكبرى اما نظر العقل بمعنى الفكر المودعي الي العلم فلا يرد على الحصر المذكور
لانه من دمج في العقل فكذا فسر السارح نظر العقل بمعنى ترتيب **المباري** والمقدمة
قلنا في الجواب **هذه** الحصر في الثلاثة **على عادة** المشايخ اي مشايخ ماوراء النهر
في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يعني مختار
القسم الثالث وهو السبب المفضي في الجملة لا يقال فلا ينبغي حصر في الاسباب
الثلاثة حينئذ لان هناك اسبابا اخر للعلم لانا نقول الغرض المقصود لامل الكمال
غير متعلق بتعداد جميع الاسباب وتفصيل احكامها بل الغرض المقصود لهم اولاه
وبالذات موضبط العقائد الدينية ولا بحث لهم عن احوال الموجودات مقصود
لهم بطريق العرض الا اذا احتاجوا اليها في ضبط العقائد المذكورة فالبحث عن
احوال الموجودات مقصود لهم بطريق العرض بخلاف الفلاسفة فان غرضهم
اولا وبالذات مقصود على معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر
فلا يخصص لهم في ذلك التطريفي هو من جملتها فلا يدهم من التطريفي تلك
التدقيقات فان تركوا ذلك كان عليهم العار والشان بخلاف المتكلمين فقول
بعضهم ان تلك ليست تدقيقات في نفس الامر وان كانت تدقيقات عندهم
بل هي شبهة في نفس الامر غير ملائمة للام السارح لانه لا يريد بقي التدقيق عن
المشايخ في مقاصد اذ من التدقيق في اعلى مقام وانما تركوا التدقيق فيما ذكر

لانه ليس من مقاصد خلاف الفلاسفة ثم وجبة اقتضاهم على الثلاثة بقوله
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات **حاصلة عقيب استعمال الحواس**
الظاهرة التي لا شك فيها اي في ثبوتها وسبيليتها لبعض الادراكات ولا يمكن
جعل العقل هو السبب في تلك الادراكات لثبوتها في غير العقل كما لا يبرهن
استقلال الحواس واستبدادها بالسببية من غير افتقارها الي العقل فجعلت
سيما مستقلة كما اشار الي ذلك بقوله **سواء كانت من ذوي العقول او**
غيرهم جعلوا الحواس احدى الاسباب للعلم وفي قوله التي لا شك فيها
تعريف بالحواس الباطنة حيث شاء فيها المتكلمون ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفاد **من الخبر الصادق** وهو خبر الله تعالى ورسوله وخبر
اهل الاجماع وقوله مستفاد الي اخره اي من غير مجال للعقل فيه كالحكمة
والحل والوجوب والندب والكرهية والصحة والفساد فانه لا مجال للعقل في
اذا دلتها وكذا احوال القبر والقيامة والجنة والنار فاما مستفادة من الخبر
الصادق ليس الا لا مجال للعقل فيها سوى الحكم بامكانها واحترام معظم
المعلومات المذكورة عن غير كوحداينة البارئ عز وجل وقدرته وعلمه
وانضافه بسائر الصفات الثبوتية وتوحيده عن سائر النقاير فان للعقل
فيها مجال ومدخل ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاد **من الخبر**
الصادق استحق ان يجعل سببا مستقلا **ولما لم يثبت عند** هم اي المشايخ
الحواس الباطنة المسماة عند هم اي الفلاسفة **بالحس المشترك** موقوفة
في مقدم الدماغ ترسم فيها صور المحسوسات بالحس الظاهر وله خزائن
تسمى الخيال تخزن فيها الصور المدركة بالحس المشترك وقت عيبوتها عندها
اراد الشخص استحضارها عادت الي الحس المشترك **والوهم** موقوفة بذكر لها
المعاني الجزئية المنزعة من المحسوسات بالحس الظاهر من غير ان يتادي
اليها من طرق الحواس الظاهرة كادراك عداوة زيد العدو وصداقة بكر
الصديق ومحل هذه القوة متصل بواخر الدماغ وله خزائن تسمى الحافظة
ومحلها مواخر الدماغ تحفظ فيها المعاني المدركة بالوهم وقت عيبوتها
عندها فاذا اريد ادراكها عادت الي القوة الواهية وادركت بها وبين هاتين
القوتين قوة تسمى المتصرفة والمفكرة ومن شأنها تركيب الصور والمعاني

وتفصيلها اي تحليلها والتصرف فيها واختراع اشيا لاحقيقة لها كاشان له
جناحان او راسان وهذه القوة تأخذ تارة صوراً من الخيال الذي هو خزانة
الحس المشترك وتركيبها بضم الي بعض وتخلها بفصل بعضها عن بعض وتارة معاني
من الحافظة التي هي خزانة الوجود وتركيبها وتخلها بالطريق المذكور وهذه
القوة دائماً لا تستكن نوماً ولا يقظة وليس عملها منتظماً بل النفس التي تستعملها
علي اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان
استعملتها بواسطة القوة العاقلة سميت مفكرة والفرق عند هيرين الصور
والمعاني ان الصور ما لو وجد لم يدرك به فلهذا الحس المسماة عند الفلاسفة
بالحواس الباطنة فقول السارح وغير ذلك اي من الخيال والحافظة والمفكرة
واذا اصاب الشخصرافة في القوة الواسمة لم يدرك شيئا من الاشياء التي يدرك
بها فلا يدرك العداوة والصداقة الخيين مثلاً وكذا اذا اصابته افة في
الحس المشترك لم يدرك شيئا من مدركاته وكذا اذا اصابته افة في القوة
المفكرة لم يقدر علي تركيب المعاني والصور وتحليلها والتصرف فيها ولم
يتعلق لهم عرض بتفاصيل الحديسيات والتجربيات والبدهييات
والمطريات وكان مرجع الكل الي الحواس الباطنة وما بعد هذا الي العقل
ففي ذكره عنا عن ذكرها جعلوه اي العقل سبباً لنا فيفضي الي العلم بحجج
التفات يرجع الي البدهييات والوجدانيات وبانضمام حديس يرجع الي
الحديسيات او تجرئة يرجع الي التجريبات او ترتيب مقدمات اي او مباد
يرجع الي المطريات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوفاً وعطشاً مثال
للوجدانيات وان الكل اعظم من الجز ومثال للبدهييات وان نور القمر
مستفاد من الشمس مثال للحديسيات وان السقونيا مسهل مثال للتجريب
وان العالم حادث مثال للمطريات الحاصلة بنظر العقل بمعنى ترتيب
المبادي والمقدمات مؤلف العقل مفعول ثان لجعلوا وان كان العلم في
البعض مستفاداً باستعانة من الحس فالحواس جمع خاصة ولما ورد عليه
ان خاصة اسم فاعل من الاحساس ففعله احس فكان القياس في اسم الفاعل
محمسة لا خاصة اجاب بان خاصة ليست اسم فاعل من الاحساس بل اسم للقوة
التي هي الحس وليست القوة محسة الي حساسة قصد اي المبالغة وهذا معنى

قوله بمعنى القوة الحساسة خمس لما كان اسم العدد يعين الحصر فزما يتوهم
ان حصر الاسباب الحواس في الحس عقلي يقضي به العقل ويحيل الزيادة عليه
والنقص عنه دفع السارح ذلك التوهم بقوله بمعنى ان العقل حكيم بالضرورة
من غير افتقار الي نظر واستدلال بوجودها يعني انما اقتصر المصنف علي
هذه الخمسة لان العقل حكيم بوجودها بالاتفاق مينا ومن الفلاسفة واما
الحواس الباطنة التي تلبسها الفلاسفة فلا يحكم العقل بوجودها كما لا
يحكم بانتفاءها لعدم قيام دليل علي واحد منهما واما الادلة التي اقامتها الفلاسفة
علي وجودها فكلها مدخولة مطعون فيها كما اشار اليه بقوله فلا يتولد دليلها علي
الاصول الاسلامية وذلك الدليل موزعهم ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد فلا يصدر عن العقل الا واحد ومواد اركان الكليات فخصوا اركان الجزيا
بالحواس الباطنة ونحن نقول ما المانع من ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
اذ لا دليل يعتد به يدل علي ذلك فلا دليل يعتد به يدل علي ثبوت الحواس الباطنة
ثم شرع في تعداد الحواس الخمس الظاهرة بقوله السمع وبقي قوة اي معنى قايم
بغيره مودعة اي اودعها الله تعالى في العصب المفروش في مقعر
الصماخ الصماخ كالقبة له مقعر وموياً طنه ومحدد وموظا موره والعصب
المودع فيه هذه القوة مفروشة في مقعره تدرك بها الاصوات بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ اعلم ان الصوت
عبارة عن كيفية وعرض يتكيف به الهواء كالنفس يفتح الفاعل عند التكلم
وحصول القرع وهو المماسسة الشديدة او القلع وهو التقرب الشديد شجوج
الهوا بذلك كالحج المرمي في المائ ثم يتكيف الهواء الذي يليه بكيفية الصوت
من شدة او ضعف او غير ذلك بان يخلق الله تعالى مثل تلك الكيفية في
الهوا المذكور ثم يخلق مثلها في الهواء الذي يلي هذا الهواء وهكذا الي الهواء
الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه وكيفيته لا تنتقل
الي ما يليه حتي تصل الي الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محله الي غير كاسياحي
ان شاء الله تعالى ومثل ان الهواء المتكيف بالصوت مواد واحد يخرق الاموية
وينفذ الي الصماخ قالوا والحق الاول والا لما كان ادراك جهة الصوت ولا
قرب من بعده وظاهر كلام السارح انه ماس علي الثاني بدليل قوله وصول

الهوا المتكيف الي قوله الي اخره ويمكن ترجيعه الي القول الاول بالتاويل ولما
 قال تدرك بها الاموات خشي ان هذا الادراك لذات القوة حتي يكون وجودها
 عنها واجبا عقلا ولا يمكن تخلفه فدفع ذلك بقوله **بمعني ان الادراك لله تعالى**
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصروي قوة مودعة في العصبين
المجوفتين اللتين يتلاقيان اي يجتمعان في مقدم الدماغ وذلك يستلزم
 حصول القوة مناله اذ هما محكما **فتصاد بان** اي تصلايان الي العصبين اما
 بان تغطت النابتة بينا فتند الي الحدقة اليميني والنابتة يسارا فتند الي
 الحدقة اليسرى علي ما اخبره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا صليبيا
 علي ما ذكره غيره وعبارة الشارح تلتطم علي كلا المذمبين **تدرك بها اي**
بالقوة الباصرة الاضواء جمع ضوور وهو الضوء والنور اصليا كان او مكتسبا
والالوان سياتي الكلام عليها في محث الاعراض ان شاء الله تعالى **والاشكال**
 جمع شكل وهو ممية احاطة لهاية واحدة او اكثر بالجسم او بالسطح هيئة احاطة
 النهاية الواحدة كالكرة بالنسبة للجسم والدائرة بالنسبة الي السطح وميئة
 احاطة النهايتين كشكل نصف الكرة بالنسبة للجسم وشكل نصف الدائرة
والمقادير جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات فالكم عرض يقبل التجزي
 لذاته وبه احتراز عن الكيف والنسبة فان الكيف عرض لا يقبل لذاته قسمة
 ولا نسبة اما باعتبار محله فيقبل القسمة فالبياض وان كان عرضا لا يقبل
 التجزي لذاته لكنه يقبله باعتبار محله وهو الجسم واما بالنسبة فالضوء عرض
 يقتضي لذاته اضافة لقسمة والمراد بالمتصل ان يكون لاجزائه المفروضة
 بعض العقل حد مشترك تتلاني عنده وبه احتراز عن العدد فان الاثنين
 مثلا كم فانه عرض يقبل التجزي لذاته وهو منفصل لا متصل اذ لا حد مشترك
 لجزئيه وبما واحد وواحد يتلاقيان عنده فلا اتصال بينهما والمراد بكونه
 قار الذات ان تكون اجزائه المفروضة ثابتة مجمعة في الوجود الخارجي
 وبه احتراز عن الزمان فانه وان كان كما متصلا لكنه ليس بقار الذات
 سوا فتدرك حركة الفلك او بمقدارها اما الاول فلان حركة الفلك واحدة
 من اول الزمان الي اخره وليست مجمعة الاجزاء في الوجود بل وجود كل جزء
 منها مشروط بانقضاء ما قبله فلا يسمى مقدارا واما الثاني فلعين ما ذكره

ثم يفتقر

الاول اذ اجزا المقدار ايضا غير قارة فلا يوجد واحد منها الا بعد انعدام
 الاخر **والحركات** جمع حركة وهي كونان في اثنين في مكانين علي ما سياتي
 والان جزء الزمان **والحسن والقبح** المنتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة
 التي هي مجموع الشكل واللون فان الخلقة عبارة عما تركيب من الشكل واللون
 وهذا المتركب امر كلي من ماصدقاية الحسن والقبح اذ الاول عبارة عنه
 مجموع الشكل واللون المتناسبين والثاني عن مجموع الشكل واللون الغير
 المتناسبين وغير ذلك كالظرف وهو المحل والبعد وهو الامتداد والوضع
 وهو الهيئة التي تعرض للجسم بالنظر الي ما يحيط به او يكون خارجا عنه والفرق
 وهو ميزتي عن شي كان متصلا به ويقابله الاتصال والسكون وهو كونان في
 اثنين في مكان واحد والنعومة وهي كيفية تحصل للجسم عن استوار وضعه
 الاجزاء بان لا يكون بعضها اخفض ولا ارفع ويقابلها الخسونة وهي كيفية
 تحصل للجسم عن كون بعض اجزا اخفض ولا ارفع والتشقق وهو كون الجسم
 شفا فالا يجب البصر عما وراه ويقابله الكثافة فهي كون الجسم كثيفا يجب
 البصر عما وراه والتشابة وهو كون الشيء مماثلا لغيره ويقابله التخالف
 ويعبر عنه بالاختلاف ايضا والضحك والبكا الحاصلين باعتبار الشكل والحركة
 فان كلاما من الضحك والبكا عبارة عن مجموع الشكل والحركة الحاصلين بتغير الفم
 والعين عن حاطما قبل الضحك والبكا وانطباق الفم والعين وانفتاحهما
 فلهذا الامور وما اسبغها كاستقامة والاخنا والتحدب والتقعير
 فانها ترجع الي الشكل كونيها من جزيئاته اذ كل منها هيئة احاطة بضاية
 علي وجه مخصوص ولا يضر كون بعض المذكورات عدميا لان الغرض تعديد
 مطلق المبصر سواء كان مدركا بالبصر او لا وبالذات او ثانيا وبالعرض فالا
 كالمعدود والثاني كالعدد فان المعدود هو المبصر او لا وبالذات والعدم
 مبصر ثانيا وبالعرض علي ما صرح به الجمهور ولما قال تدرك بها فاما يختلج
 في ذهن السامع لها الة مؤثرة في الادراك فدفع ذلك بقوله **مما يخلق الله**
تعالى الادراك في النفس عند استعمال تلك القوة نظير ما مر في السمع
 يعني ان القوة الباصرة كغيرها من ساير الحواس لا تاثيرها في ادراك شي
 مما ذكر وانما هي سبب عادي اجري الله تعالى عادة بان يخلق الادراك عند

استعماله لا كما تزعم المعتزلة والفلاسفة من ان الادراك بتأثير الحاسة ولا كما
تزعم الفلاسفة من ان الادراك باعداد من القوة للنفس معني ان القوة تقتصر
النفس قابلة مستعدة لان يفيض الله تعالى عليها الادراك بنا على ان الله تعالى
انما يفيض الادراك كغيره على الحال القابلة له بعد اعداد القوة لها ومن مذهبهم
اشبه حال من مدبب المعتزلة وان كان الحق خلاف المدببين كما تقدم
والشموي قوة صودعه اي جمولة يجعله تعالى في العصبين الزايتين
النابتين في بعض الشخ النابتين بتار مثناة فوقية ثم هن ثار مثناة
فوقية ايضا ثار مثناة تحتية من الثور وهو الارتفاع وفي بعض النسخ
النابتين بيا موحدة ثار مثناة فوقية ثم مثناة ثار مثناة تحتية ثم ثور
من النبات وهو الخروج في مقدم الدماغ اي في البطن المقدم من بطون
الدماغ **المسبنتين** تخلف جنس الذكر تدرك بها خلق الله تعالى الرواج
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الي الحشوم يعني ان
الهواء المجاور لذي الرائحة كالمسك مثلا يتكيف بكيفية اي مثله ثم يتكيف
بها الهواء المجاور لهذا الهواء المذكور وهلم جرا على قياس ما قيل في السمع اي
ان يتكيف بها الهواء المجاور للحشوم ولا اشكال في تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة عند مجاورته على قاعد اهل السنة لان ذلك مجزئ خلق تعالى كما
علمت واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج واختلاط
من العناصر الاربع وتفاعلا فيما بينها تفعل به مزاجا به يستعد الهواء القبول
تلك الكيفية لان الاستعداد عند شرط للقبول قال بعضهم ولا يخلو
الهواء المجاور لذي الرائحة في الاكثر عن مداخله اجزا كثيرة اي دخلت في
الهواء المذكور ودخل فيها واختلط كل منهما بالآخر وتلك الاجزا خللت من
ذو الرائحة فيجملها الهواء الي الحشوم فتدرك منها الرائحة فعلى هذا تكون
الكيفية المسبومة بي كيفية تلك الاجزا المتخللة قطعا ونقصا ما قاله
هذا البعض بانه يلزم عليه انه لو ملئت قارورة مسك مثلاً ثم سدّت
ومكثت اعواما ان تنقص لتحلل الاجزائها مرارا واللازم باطل فكذا المثل
فالحق كما قال بعض المتأخرين ان الشم يحصل بالطريق الاولي وبني ان يتكيف
الهواء بكيفية ذي الرائحة الي اخره وان حصل ايضا بهذه الطريق والذوق

وبني قوة منبثة اي منتشرة في العصب المغزوش على جرم اللسان
اي سطحه الاعلى ويؤخذ من قوله على جرم اللسان انه لا يدرك بما تحت
اللسان لعدم وجود القوة فيه **تدرك بها** خلقه تعالى الطعوم جمع طعم
بالفتح اما بالضم فهو المطعوم **مخالطة الرطوبة اللعابية التي في**
الفم بالمطعوم اما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الي
القوة الذاتية فعلى هذا يكون المدرك كيفية الرطوبة لا كيفية المطعوم
واما ان تحلل الاجزاء من المطعوم وتصل الي الرطوبة اللعابية فتدركه
الرطوبة الي الدايقة فتدرك الدايقة على هذه الكيفية تلك الاجزاء نفسها
لا كيفية الرطوبة اللعابية على قياس ما قيل في الشم وظاهر كلامه كما
قال بعضهم انه لا يشترط ادراك القوة الدايقة للمطعوم تكيف الرطوبة
اللعابية بكيفية المطعوم حتى يكون المدرك كيفيةها لا كيفية المطعوم
وتكون تلك الرطوبة هنا كالهواء في الشم ووجه عدم الاستراط اغناء ذلك
مخالطة الرطوبة اللعابية عند ادراك ذلك التكيف فعلى هذا يكون
المدرك كيفية المطعوم لا كيفية الرطوبة وفي قوله التي في الفم اشارة الي
ان الرطوبة المذكورة ليست في محل مخصوص من الفم بل تعم جميع محالها
وقوله **وصولها الي العصب** عطف على مخالطة واللام في العصب
للهدى الذكري اي العصب المغزوش على جرم اللسان **والشموي قوة**
منبثة في جميع البدن قال بعضهم اراد به جميع ظاهري اي جلده فيكون
في الكلام مضاف محذوف اي في جميع جلد البدن واما باطنه فقيه اشيا
غير حساسة كاللبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب
الطبية **تدرك بها** خلق الله عز وجل **الحرا والبرودة والرطوبة**
واليبوسة صرح بهذه الاربعة لانها اوائل الملوّسات بمعنى النفاذ المدرك
بالشم ولا وبالذات واما ما عداها وهو المشار اليه بقوله **وتجود ذلك**
كالخشونة والملاسه فتدرك به ثانيا وبالعرض وبهذه الاربعة تتفاعل
الاجزاء العنصرية ويفعل بعضها عن بعض بارادة القادر المختار فيقول
من المركبات والاوليان منها فعليتان لان الحرا كيفية من سألها تفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات فتفترق بين الماء والنار وبين التراب والهواء

فتلحق كلامها بعنصره فيحصل الجمع بين الماء وعنصره والنار وعنصرها وهكذا
والبرودة كيفية من شأها تفريق المتساكلات وجمع المختلفات فتفريق بين
النار وبين الماء والماء وهكذا وجمع بين النار والماء وبين النار والتراب
وهكذا مثلا تفريق بين النار وعنصرها المشاكل لها وتسكينها الجسم كالذهب
والأخريان منها انفعاليتان لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتغير
والانفعال واليبوسة كيفية تقتضي ضد ذلك وانما نسب الفعل الى الاوليين
والانفعال الى الآخرين لان الفعل اظهر في الاوليين والانفعال اظهر
في الآخرين فلا تناقض بين هذا وبين اثبات التفاعل للاربعة في
صدر الكلام عليها ولما كان لفظ التماس في قوله **عند التماس** يشعر
بالقصد والارادة من التماسين فلا يشل اتصال سنيين لا ارادة لهما
اردفه بقوله **والا اتصال** تفسيره والضمير في به للبدن وبكل حاسة
منها اي من الحواس الخمس قد تم عمل **يوقف** وهو بكل حاسة لافادة الاختصاص
وفي تفسير يوقف بقوله **اي يطلع** اشارة الى ان يوقف ما خوذ من قوهم
وقفت فلانا على كذا اي اطلعت الذي يظهر كما قال بعض المحققين ان
الضمير في قوله **علي ما وضعت بي** وكذا الضمير المنفصل المؤكده عايد الى
كل الواقع على افراد الحاسة اذ هو المحدث عنه لا الى الحاسة كما صرح به الشارح
في قوله **اي تلك الحاسة له** وشار بقوله يعني ان تلك الحاسة الله
تعالى قد خلق كلام من تلك الحواس لا ادراك اشيا مخصوصة الى ان معنى
الوضع الخلق وان معنى فاعله هو الله تعالى وانما ترك المصنف التوضيح بذلك
وكولا الى ما تقرّر في اصول الدين من انه تعالى هو الموجد لكل فعل حقيقة
وصرح بقوله مطابقة للمتن في قوله وبكل وحدث الشارح المضاف اليه
وهو حاسة واقام التنوين مقام اوليد عليه على المذهبين في ذلك
وشار بقوله لا ادراك الى ان كلام المصنف اضمار مضاف هو ادراك اي وضعت
لا ادراكه وبين بقوله اشيا مخصوصة ان ما فيها وضعت واقعة على الاشيا
المنكوكة ومعنى مخصوصة المعينة كالالوان والاشكال وسائر المنصّرات
بالنسبة لحاسة البصر والاصوات لحاسة السمع والطعوم لحاسة الذوق
وهكذا كما اشار اليه بقوله **كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم**

للمواج لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه لم يجز
ذلك او يتنع عقلا فقيه خلاف فمن قابل بالجواز ومن قابل بالمنع
والحق الجواز لما ان ذلك اي الادراك الحاصل بالحاسة بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير للحاسة كما هو المذهب الحق فان قيل هذا السواء
نساء من ان كل حاسة خلقت لا ادراك اشيا مخصوصة لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى وتقرير السؤال ان الدائقة خلقت لا ادراك اشيا مخصوصة
وهي الطعوم مع انها تدرك الحرارة وهي غير ما وضعت الدائقة له اذ هي
من الملوّسات التي وضع لها اللبس وهذا معنى قوله **ليست الدائقة**
تدرك حلاوة الشيء وحرارة معاً والاستفهام في ليست للتقرير اي
تقرير المخاطب بما يعرفه وما يعرفه مناهو النفي ولهذا صرح به في قوله
قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللسان الموجود
في الفم واللسان لما مر ان اللس قوة منبثة في جميع البدن والخبر
الصادق اي المقطوع بصدقه بقربنة حصره في النوعين المذكورين اذ هو
المختص بهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر
الواحد المطابق للواقع وانما اقتصر الشارح على تفسيره بذلك حيث قال
اي المطابق للواقع وكولا الى قربنة المقام وموان المقام فيما يفيد العلم
ثم ان مطابقة الخبر للواقع باعتبار حكمه اذ هو المطابق للواقع حقيقة
فنسبة المطابقة الى الخبر مجاز فان الخبر كلام يكون لنسبته الذاتية
المفهومة من النسبة الكلامية خارج وهو المسمى بالنسبة الخارجية
نظايقه اي ذلك الخارج تلك النسبة المذكورة فيكون الكلام صادقا
اولا نظايقه فيكون الكلام كاذبا فاعلم من هذا التقرير ان المطابق
حقيقة هو نسبة الخبر المعبر عنها بالحكم لا نفس الخبر فلا تناقض في كلام
الشارح حيث ابدت المطابقة اولاً للخبر وثانياً بالنسبة فالصدق والكذب
على هذا اي تفسير الصادق بالمطابق للواقع وتفسير الكاذب بالغير المطابق
للواقع من اوصاف الخبر اذ هو المنتصف بالمطابقة وعدمها على ما مر
وقد يقال ان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما اي
الوجه الذي هو ملتبس به في الواقع اولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة

تامة تطابق الواقع ولا تطابقه فسر الاخبار بالاعلام والسلي المحبر عند
بالنسبة التامة وما موبد بالمطابقة او عدمها الزيادة الايضاح فمن هذا
وموان الصدق والكذب مقولان بالاستشراك على صدق الخبر وكذب
وصدق الخبر وكذب به يقع في بعض الكتب الكلامية الخبر الصادق
بالوصف بناء على المعنى الاول وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
بناء على المعنى الثاني اذا علمت ذلك فاعلم ان الخبر الصادق جنس مشتمل
على نوعين احدهما المتواتر هذه الجملة صفة نوعين واللام في المتواتر
للعمد الذي ياتي في المعروف بذلك شئ هذا الاحد يدل على المتواتر
لما انه اي ذلك الاحد واللام للتاكيد وما زائدة لا يقع اي لا يحصل في
الخارج دفعة حال من الضمير يقع اي اذا دفعة اذا لم يرد صدق الحال
في الجمل على صاحبها ومعنى الدفعة المرة الواحدة في الزمن الواحد وبذلك
قوله بل على التعاقب الانتقال من غرض الى اخر ومعنى التعاقب ان يقع
الثاني الاول في الاخبار وهكذا الى ان يبلغ المخبرون جمعا لا يتصور تواتر
على الكذب ولما كان التعاقب مشعرا بالتعددية بقية الاتصال كما هو متواتر
فتخرج المعية والاقصا فسر السار بقوله والتوالي اذ التالي هو
الاي بعد من غير تراخ وفي قوله لا يقع دفعة الى اخره اشارة الى ان معنى
التواتر لغة التتابع من الترتيب قال واثر الكتب فتواترت اي جات بعضها
في اثر بعض من غير انقطاع واقصا ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترا اي واحد اعقب واحد قلبت الواو من وترا تا كما في تراث وتجاه والاصل
وراث وتجاه وهذا معنى التواتر بحسب الاصل فلا يخرج عنه ما اذا اخبر
اثنان عن اثنين او ثلاثة او اكثر عن مثلهم وهكذا الى ان بلغ المخبرون
الجمع المذكور ولا يشكل اعتبار البعدية المتصلة في مفهوم التواتر لغة لانه
نقل في الاصطلاح الى المعنى الاعم ثم اشار الى تفسير المتواتر بقوله
وهو الخبر وهذا اجسر وقوله الثابت يعني الوارد الحاصل على السنة
قوم فتخرج الخبر الثابت على لسان واحد مثلا ولما كان التصور مشتركاً
بين حصول صورة الشئ في العقل كان معه حكماً لا وبين التجوز العقل
وهو الحكم بالجواز والامكان وهذا الثاني هو المراد فسر السار قوله لا

يتصور

يتصور تواترهم بقوله اي لا يجوز العقل عادة توافقه على الكذب
اي في الكذب فعلي بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة
اي في حين غفلة واسار السارح بتفسير التواتر بالتوافق الي انه يعتبر في
مفهوم التواتر ان لا يجوز العقل توافقه على الكذب على وجه المواضعة والموا
ولاك بهم على سبيل الاتفاق وليس المراد الاول فقط كما يشعر به لفظ التواتر
والي هذا اشير كلام الكسبي حيث قال اي لا يجوز العقل توافقه لا قصد
بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق ثم ان هذا الجمع لا يعتبر فيه عدد
معين بل علامته حصول العلم بضمون ذلك الخبر ونسبته الي من نسب اليه
من غير شك ولا ريبه سواء وقع العلم بمدلوله ام لا حتى لو فرض ان كافر ابني
بلغه عنه خبر بطريق التواتر حصل له العلم بنسبته اليه لا بمدلوله فمعنى
المضمون ههنا ما تضمنه الخبر من النسبة المذكورة والى ما قرناه اشار
السارح بقوله ومصداق اي العلامة المصدقة له الدالة على بلوغ الخبر
هذا الحد ومصداق في الاصل مفعال اسم الة الصدق والمراد به ههنا
اسم الفاعل كما تقرر وقوع العلم بمضمونه واكد ذلك بقوله من غير شبهة
اذ الشبهة لا تجامع العلم وفي هذا التاكيد اشارة الى ان العلم ههنا بمعنى
التصديق اليقيني وهو الاعتقاد الجازم المطابق للثابت الذي لا يقبل
الزوال بتشكيك المشكك لا بالمعنى الاعم وهو اي المتواتر بالضرورة
لا بالنظر موجب اي مثبت مقيد للعلم الضروري بطريق العادة لا
بطريق الايجاب العقلي والتاثير كما هو من مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد
كما هو من مذهب الفلاسفة فاطلاق الايجاب عليه بطريق التسليم ثم مثله
لذلك العلم المقاد بقوله كالعلم بالملوك الخالية اي الدائمة الما
وقوله في الازمنة الماضية حال من الملوك او صفة له لان اللام للجنس
اي كائنة او الكائنة في الازمنة الماضية والبلدان النائية يجتمعا في
لفظ البلدان النائية العطفت على الملوك اي والعلم بالبلدان النائية
فيكون مثالا اخر للعلم الحاصل من المتواتر والعطف على الازمنة اي وفي
البلدان النائية فيكون من تمام المثال اذ هو حينئذ عطفت على الصفة فيكون
صفة والصفتان لموصوف واحد هو الملوك والاول اقرب الى العقل لان

لان مثالين لكونهما اعم فايده اقرب الي العقل من مثال واحد بل القيد ومو
الثالithe على الثاني يكون حشوا مفيدا لا شعاع بان العلم بالملوك الحالية
في الازمنة الماضية في البلدان الغير النائية لا يحصل من المتواتر فلا فرق
وان كان **أبعد** من جهة اللفظ لان لفظ البلدان اقرب الي الازمنة من
الملوك **فصلنا** الاشارة الي قوله ومو بالضرورة موجب للعلم الضروري
امران اي مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم اي مفيد للواقف
عليه العلم لا يفيد الضروري وذلك اي ايجابه العلم لا يفيد الضرورة
حاصل لنا بالضرورة الوجدانية وأشار الي الدليل على الامر الاول بقوله
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس الا بالاجبا
بفتح مزة انه عطف على العلم اي ونجد من انفسنا ان ذلك الي اخره الثاني
ومو ان العلم الحاصل به اي بالمتواتر ضروري وذلك لانه يحصل
للمستدل اي من فيه اهلية الاستدلال وغيره حتى الصبيان الذين
لا اعتداهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات اي لا اهتمداهم
بتحصيل المجهول من المعلوم والصبيان مجرور بحتى العاطفة اذ هو بعض لما
قبلها غاية لها في الزيادة لا يقال الاستدلال على كون العلم الحاصل
بالمتواتر ضروريا بنا في كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف على
الاستدلال لانا نقول المدعى انه ضروري ذات العلم واما العلم بانفسنا
بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة واورد على
المقام الاول امران اشار الي الاول بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى
عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام اي بكونه موبدا
لا ينسخ فتواتره ممنوع وتقرير الايراد انه لو كان المتواتر يفيد العلم لا فاد
خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه
السلام العلم بقتل عيسى وتأبيد شريعة موسى عليهما السلام اذ كل من الخبرين
خبر جم لا يتصور تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهكذا والمتواتر لا يشترط
في حصول العلم به الاسلام كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة والالزام
وهو افادة العلم بذلك باطل لمعارضته القاطع كالقران ومعجزات الانبيا
عليهم الصلاة والسلام فالملزوم وهو افادة المتواتر العلم بمثله وتقريره

الجواب انه يشترط في افادة المتواتر العلم ان يوجد في جميع الطبقات عدد لا
يتصور تواطؤهم على الكذب ويشترط في الطبقة الاولى ايضا الاستناد في
الاخبار الي احسان تام اما بالمعاينة والمشااهدة او بالسمع وقد فقد الشرط
كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة عن قتل عيسى عليه السلام
اما انتفا الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرين عن قتله عليه السلام
لم يبلغ حد التواتر فيها بل ولا في الوسطي واما انتفا الشرط الثاني فلا قسم
لم يروا قتله روية صادقة بل تطروا الي شبهه من بعد خوف من الاعداء مصلوبا
فسيه لهم في الحقيقة لم يروا مصلوبا الي شبهه واما بلوغ عدد اليهود المخبرين
عن تأبيد دين موسى عليه السلام في كل طبقة طبقة فمنوع ولعل ذلك في
الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكمون نعت محمد صلي
الله عليه وسلم في التورية علي انه قد نقل ان تحت نصرة قد استاصلهم وقطع
عرفهم واستاصل علمائهم حتي لم يبق منهم الا الاخاد الذين لا يحيل العقل
عادة تواطئهم على الكذب واما قول التلويح واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى
وتأبيد دين موسى فلا نسلم تواتره فلا ينافي ما في شرح العقابيد من اسناد
الاخبار بقتل عيسى الي النصارى لان كلام من الفريقين قد اخبر بذلك
والتواتر منتف في الطبقة الاولى من اليهود ايضا لانهم كانوا تسعة دخلوا على
عيسى عليه الصلاة والسلام ففعلوا في صاحبه الملقى عليه السبة ما فعلوا
ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم لم يقتل وقال بعضهم انه قتل وصلب
وما قتلوه وما صلبوه وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا وان كان
صاحبنا فابن عيسى وقال بعضهم رفع الي السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى
والبدن بدن صاحبنا وبعد ان تعلم اختلاف التسعة لا يخفى عليك ان
العادة لا تحيل تواطؤ مثلهم على الكذب وأشار الي الامر الثاني من الايرادين
على المقام الاول بقوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم
الظن الي الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد
يوجب كذب المجموع لانه نفس الاحاد وتقرير الوجه الاول من هذا الايراد
ان المتواتر واحد بالذات متعدد بتعدد المخبرين فكانه مجموع تركب من عدة
اخبار يضم بعضها الي بعض ومفاد كل واحد من تلك الاخبار ليس الا الظن

فاذا جمع مدلولها كلها كانت ظنوننا اذ ضرب الظن الى الظن لا يوجب اليقين
لاستلزامه انقلاب الحقائق وموئجال عادة وتقرير الوجه الثاني منه ان كل من
تلك الاخبار المتزكبة هذه المجموع ينفذ ظن الصدق فيحتمل الكذب على وجه
المرجوحية فيثبت من تلك الاخبار امر كلي وموجود الكذب لكل واحد منها على
انفرادهم والمجموع موثق بصدق تلك الاخبار الاحاد فيلزم جواز كذب به فلا ينفذ
العلم لعدم احتمال العلم للنقيض ثم اشار الشارح الى الجواب عن هذه الاليراد
بوجهيه بقوله قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المولع من الشراب وتقرير الجواب سلمنا ان كل خبر من تلك الاخبار
على انفراده يجوز كذبه مرجوحا لكن ما المانع ان يحصل من المجموع من حيث هو مجموع
ما لا يحصل من كل واحد من اجزائه على انفراده فيجوز ان يحصل منه اليقين
واستحالة الكذب وان كان الحاصل من كل واحد من اجزائه على انفراده
الظن وجواز الكذب لكن قوة في قوله قوة الحبل الى اخره اشكال لطيف وهو
انه فرق بين ما نحن فيه وبين الحبل المولع من الشراب وهو ان في كل شعرة
على انفراده قوة من جنس قوة الحبل لكنها ضعيفة فلا يلزم انقلاب الحقائق
بجلا في ما نحن فيه وهذه المدفوع بان المدعى ليس انقلاب الظن علما بل حصول
العلم من الاجتماع لقوته دون الانفراد فلا فرق اذن فتأمل واورد علي
الامر الثاني وهو ان العلم الحاصل بالمتواتر ضروري امران ايضا الاول
ان العلم الحاصل به موقوف على استحصاله من مقدمتين احدهما كونه واردا
على السنة جمع يحيل العقل عادة تواطؤهم على الكذب والثانية كل خبر هذا
شانه فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى
انه نظري واجيب بان كون العلم الحاصل به موقوفا على استحصاله من
ذلك ممنوع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً سواء استخضر كونه
وارد على السنة الجمع المذكور ام لا وسواء استخضر صدقه ومطابقته للواقع
ام لا فقد تقر ان العلم بمضمونه لا يتوقف على استحضار المقدمتين وعلى
ملاحظتهما فضلا عن توقفه على الاستحصال منهما الذي هو فرع على استحضار
وملاحظتهما واما الامر الثاني من الاليرادين فاسار اليه الشارح بقوله **فان**
قبل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات وتقريره

وتقريره ان الضروري له خاصتان لازمتان له احدهما عدم التفاوت في
انواعه بالقوة والضعف والثانية عدم اختلاف العقلا فيه ومما استفتيان
عن العلم المفاد بالمتواتر اما انتفا الاول فلان الضروري جنس كلي تحت
انواع بدوي وتجزي وحدي ووحدي ولا يخفى ان العلم البدوي اقوي
من العلم بالمتواتر كما اشار الي ذلك بقوله **وخن نجد العلم يكون الواحد**
الاثنين اقوي من العلم بوجود اسكندر فلو كان العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا
لساوي غيره من انواع الضروري واما انتفا الخاصة الثانية فقد اشار اليه
بقوله **والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلا كالشمسية والبراهمية**
والسمية بضم السين المملة وفتح الميم قوم ينسبون الى سومنات وقيل الى سمن
اسم صنم معروف يقولون بالتنازع وينكرون حصول العلم بغير الحواس الظاهرة
ومن جملة ذلك العلم الحاصل بالمتواتر والبراهمية جمع من الهند ينكرون
بعثة الانبياء نسبوا الي برهام صاحبهم وقيل الي برهم وهو اسم لا كبر اصنام
عليهم لعنة الله واسار الي الجواب بقوله **قلنا هذا** اي كون الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف **ممنوع** والمنع عبارة عن عدم الاستدلال
للمستدل ولا يحتاج الي ذكر سند بل يكفي في توجه الاعتراض على المستدل
ذكر مجردا عن السند وعلى المستدل منعه بالدليل ولكن الشارح بين سند
المنع تبرعا بقوله **بل قد تتفاوت** اي تختلف **انواع الضروريات** وقوة وضعفا فيكون
بعضها اقوي من بعض **بواسطة التفاوت الباسية** والاضافة بيانية
اي نسبوا بواسطة هي التفاوت في **الف والعاد** اي الاعتقاد وهذا من عطف
السيب على المسبب اذ الاعتقاد سبب لالف النفس احد الضروريتين مثلا دون
الاخر يوضح ذلك ان كلامنا قولنا كل جسم متخير وقولنا كل جوهر مجرد غير
متخير ضروري مع ان جزم النفس بالحكم الاول لالفها له اسد من جزمها
بالحكم الثاني اذ لم يكن اعتبارها لعدم تحيز الجواهر المجردة كالعقول والقوى
عند الفلاسفة بل كثير من الناس واكثرهم انما يسمع ذلك سمعا من غير تفكر
لمعناه بل كثير منهم لا يحظر ذلك بباله اصلا فليس اسدية جزم النفس باحد
الحكمين دون الاخر لكونه ضروريا والاخر نظريا بل الاعتقاد النفس والفكر
لعدم دون الاخر وعطف الاخطار على الممارسة في قوله **والممارسة والاختلاف**

من عطف السبب على السبب لان الاخطار هو التحريك من خطر الرمح اذا تحرك والممار
كثرة الخطور بالبال الذي هو القلب او العقل فكثرة اخطار الحكم بالبال عبارة
عن كثرة تحريكه بالقلب او العقل وكثرة ممارسة الحكم عبارة عن كثرة حضوره في
القلب او العقل ولا شك ان كثرة الحضور مستتبعة عن كثرة الاحضار وتوضيح
المقصود ان كل عاقل كثير اما يحطرسيا له كون الواحد نصف الاثنين وان لم يقدر
على تلخيص العبارة المفصحة عن ذلك وقد يمر عليه وهو كثيرة لا يحطرسيا له اسكنه
فضلا عن حكمه عليه بالوجود فجزم النفس بالاول وان شارك جزمها بالثاني في
كونه ضروريا لكنه اقوي لكثرة الممارسة والاطار بالبال وعطف على الالف
قوله **وتصورات اطراف الاحكام** اي بواسطة التفاوت في الالف والعادة
وبواسطة التفاوت في تصورات اطراف الاحكام يوضح ذلك ان كلامنا قولنا
الكل اعظم من الجزء وقولنا المثلث سطح محيط بدلائلها يات حكم ضروري
اذ الحكم ضروري هو الذي لا يتوقف بعد تصور اطرافه على نظر واستدلال
وكل من هذين الحكمين كذلك ولا شك ان الجزم في الاول اقوي منه في
الثاني وسببه التفاوت في تصورات الاطراف لان تصور كل طرف من الاول
بديهي يحصل باول توجه العقل بخلاف تصور اطراف الثاني فانه خفي لتوقفه
على معرفة المثلث والاحاطة والنهاية ثم اشار الى سند منع كون العقل
لا تختلف في الضروري بقوله **وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا** **السوفسطا**
في جميع الضروريات وحاصله ان كون الضروري لا يختلف فيه العقلا
ولا يقع مبعغه احد منهم ممنوع بل قد يكون ضروريا بالاتفاق ومبعغه بعض العقلا
عنادا لا تري ان السوفسطائية وهم طائفة من العقلا قد انكروا جميع الضروريات
عنادا فليس انكار السمنية والبرائة لنوع من الضروري باعجب من انكار السوفسطا
لجميع انواع الضروريات فضلا عن انكار نوع منها **والثاني خبر الرسول** **اللامر**
في الرسول للجيش لا للهدى حتى يراد به نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة وبديل
عليه تعريفه للرسول الواقع في المتن بانه انسان ايجزه **الموتيد** المقوي
من الابد وهو القوة ومنه قوله والسما بيناها بايدي بقوة وقد روى ووصف
الرسول بذلك من حيث وضعه برسالة الله الموبدة بالمعجزة والقوة بها لا
من حيث ذاته والي هذا اشار بقوله **اي الثابت رسالته بالمعجزة** ثم اشار

الى تعريف الرسول بقوله **والرسول انسان** في اعتبار الانسانية في جنس
الرسول اشارة الى ان الرسول بهذا المعنى لا يكون جنيا ولا ملكا وقوله **بعثه الله**
لتبليغ الاحكام **مر** **فضل** يخرج للنبي غير الرسول اذ النبي انسان اوجي اليه بشرع
سواء امر بتبليغه فيكون رسولا ايضا ام لا فيكون نبيا فقط فيعتبر في مفهوم النبي قيد
واحد وهو ايجال الله اليه بشرع ويعتبر في مفهوم الرسول مع هذا القيد قيد اخر وهو
امره بتبليغ ذلك الشرع والشارح حذف القيد الاول من تعريف الرسول لان
القيد الثاني وهو قوله **بعثه الله لتبليغ الاحكام** يستلزمه اذ المعنى بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام التي اوجي اليه بها وله ان تقول معنى بعثه الله اوجي اليه لاجل
تبليغ الاحكام المبعوث اليه بها فيستفاد القيد الاول من كلامه بالمنطوق
كالثاني **وقد يشترط فيه الكتاب** جعل النبي في شرح المقاصد مراد فالرسول
ومنه بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوجي اليه فالنبي والرسول لفظان مترادفان
معناهما واحد وهو انسان بعثه الله لتبليغ ما اوجي اليه ورد عليه بان ظاهر الكتاب
العزير يدل على الفرق بين النبي والرسول حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي فغطف النبي على الرسول والعطف يقتضي المغايرة خصوصا
مع تكرار لفظ لا وشهد بالفرق الحديث ايضا لانه روي انه صلى الله عليه وسلم
سيد عن عدد الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال مائة الف واربعة وعشرون
الف اقل فكم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماعا فقيل فاشار الشارح
الى فرق بينهما ذكر صاحب الكشاف وهو انه يشترط في الرسول زيادة على كونه
التعريف المذكور انه قد يشترط فيه الكتاب والنبي غير الرسول من لم يزل عليه
كتاب وانما امران يدعوا الى شريعة من قبله وضعت هذا بما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم كم اتزل الله من كتاب فقال مائة واربعة عشر منها
على ادم عشر صحايف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخوخ وهو ادريس ثلاثون
صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف والتوراة والانجيل والزبور الفرقان وقد
رمز الشارح رحمه الله الى ضعف هذا الفرق بادخال قد على المضارع وقوله
خلاف النبي راجع لقوله بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام اي بخلاف النبي
فانه لا يشترط فيه ان يبعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام فانه **اعمر** من الرسول

عومًا مطلقًا ولما وقع للمعجزة ذكرني وصفت الرسول اشار الي تعريفها بقوله **والمعجزة**
امر اي شي والامر يعبر الفعل كشيئ الجبل وفلق البحر وانجار المار من بين الاصابع
والترك كالامساك عن القوت المعتاد والقول كالقران وخرج بقوله **خارق للعادة**
السحر والسحرة على الصحيح من انما ليسا من قبيل خوارق العادات فان الامر المرتب
على السحر كترتب ضرر الشخص على عقده يعقد لها سحر جديد في خيوط ثم ينفث عليها
ليس خارقا للعادة لترتبه على اسباب مخصوصة في امكنة وازمنة مخصوصة
بشرائط مخصوصة كلما باشر تلك الاسباب احد على الوجه الذي ذكر خلق الله تعالى
بحسب جري العادة الضرر المرتب عليه بخلاف العادة فانه لا يعلم سببه
وخرج بقوله **قصد به اظهار صدق من ادعي انه رسول الله تعالى** الارهاصات
وبي ما يظهر على يد النبي من الخوارق قبل دعواه الرسالة وخرج به ايضا الكرامات
وبي الخوارق التي تظهر على يد الولي وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما
يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوي النبوة اما في الارهاصات فظاهر واما في
الكرامات فلان الولي لا يكون وليا الا اذا كان مصدقا للنبوة في جميع ما جابه
ولو لا ذلك لما كان ما ظهر على يده من الخوارق كرامات بل استدراج فما ظنري
على يد نبي كرامة باعتبار معجزة باعتبار قد لا على صدق نبوته كما سياتي في محله
ان شاء الله تعالى نعم لا يصدق على شي من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي
النبوة فهذا القصد خاصة مطلقا للمعجزة لا يشاركها غيرها فيه والرجوع في
معرفة هذا القصد الى وقوع العلم الضروري بصدق مدعي النبوة للمشاهد
المستزدد لا يقال فيلزم الروح لتوقف العلم الضروري ايضا على معرفة هذا
القصد التي هي عبارة عن العلم بالعجاز لا نقول الدور مدفع لان ذلك العلم
الضروري اعني العلم بالصدق انما يتوقف على ذات المعجزة لوحظ العلم بالعجاز
ام لا واما العلم بالعجاز فاما يستفاد من وصف المعجزة الذي هو افادتها لذلك
العلم الضروري بذاتها وابطاح ذلك انه اذا حصل العلم الضروري بالصدق
من ذات المعجزة علم ان من وصف المعجزة افادتها لذلك العلم الضروري فيعلم
من هذا الوصف قصد اظهار الصدق فصح ان يكون الرجوع في معرفة القصد
الى العلم الضروري دون العكس لسهولة من ذات المعجزة لوحظ العلم بالعجاز
ام لا فلا دور **وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اي يفيد**

ذلك افادة قطعية بحيث لا يتخلف عنه ذلك العلم الاخرقا للعادة والفتنة
بالاستدلال في مخرج للعلم الحاصل بالتواتر وشبه هذا العلم الى هذا الاستدلال
لان الاستدلال طريقته وسببه العادي ولذا اردفه الشارح بقوله **اي**
الحاصل بالاستدلال ولما كانت السين في الاستدلال مشعر بالطلب
وليس مراد الا ان المستدل ناظر في الدليل لاطالب له اذ هو حاصل عنده
فسر الشارح الاستدلال بقوله **اي النظر في الدليل** ولما جاز الاستدلال
الى الدليل عرف الشارح الدليل بقوله **وهو الذي يمكن التوصل الي الوصف**
بكلفة بصحيح النظر فيه من اضافة الصفة الى الموصوف **اي مطلوب**
خبري علما او ظنا وفيد التوصل بالامكان اشارة الى انه لا يشترط في كون
الدليل دليلا للتوصل به بالفعل بل يكفي فيه الامكان اي كونه حيث يمكن
من حصل عنده التوصل به اي حيث يتمكن هو من التوصل به ويقدر عليه
من قوه فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالمراد بالامكان ههنا
معناه اللغوي وهو التمكن من الشيء والقدرة عليه لا المعنى العقلي المقادير
للاستحالة العقلية والسبب في التمكن المذكور ما يصلح لان يجعل وسيلة
اي مطلوب خبري بان يكون بين الدليل والمطلوب خبري مناسبة
مخصوصة لها يستعقب النظر في الدليل ذلك المطلوب بطريق جري العادة
فبين حدوث العالم وجود الصانع مناسبة مخصوصة يستعقب النظر
الصحيح في حدوث العالم العلم بالصانع اذ كل حادث لتغيره لا بد له من
صانع فتلك المناسبة في التغير وحدث الشارح فيداني العلم كما فعل له
كثير من الاصوليين لان التعريف لمطلق الدليل وان كان الفيد المذكور
النسب باصول الدين **وقيل** الدليل **قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته**
قولا اخر القول يراد المؤلف ويطلق على المعقول والمفوض فالفايدة
للاتيان بمؤلف اي ان يتعلق به من قضايا والقضايا جمع قضية وهي قول يصح
ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب في الجملة الخبرية عند الحاجة فخرج
المؤلف من المفردات كالحیوان الناطق والمؤلف من الجملة الغير الخبرية
كاعتقت العبد وبعث الجارية مریدا النساء العتق والبيع وخرج بقوله يستلزم
الاستقرا الناقص بان يتبع اكثر جزئيات كلي ليثبت حكما له فاذا وجد فرد

وتردد فيه بين ان يلحق باكثر الجزئيات في الحكم وبين ان يلحق باقلها فيه الحق
بالاكثر وهذا الاحاق ظني مثال ذلك ان يحكم على حيوان مجهول الحكم بان
يجرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود التحريك في اكثر الجزئيات وان تخلت في
اقلها كالتمساح وصورة الاحاق هكذا ههنا حيوان وكل حيوان يجرك فكه الاسفل
عند المضغ ههنا يجرك فكه الاسفل عند المضغ فالمقدمة الاولى وان كانت
قطعية لكن الثانية ظنية فالنتيجة ظنية لانها تتبع احسن المقدمتين وخرج
به ايضا التمثيل وهو المعبر عنه بالقياس عند الفقهاء كان يقال النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام كالخمر فالنبيذ حرام وهذا ايضا لا يفيد العلم بل الظن فلا يصح
كل منهما على هذه التعريف دليل بل امانة كالحكم على زيد بانه في الدار لروية
دأبته مثلا على بالجاهزية الدابة على الباب امانة دالة على كونه فيها
اي في الدار لكن دلالتها ظنية لا قطعية لاحتمال تخلت المظنون عن الظن
كوجود زيد خارج الدار حال وقوف الدابة وخرج به ايضا سائر ما عدا البرهان
من القياسات لان الاعتبار في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
المعلومة لوجوب تحققها في الخارج تستلزم تحقق قول فيه بخلاف المقدمات
الغير المعلومة وهي مقدمات غير البرهان فان الاعتبار فيها اما الظن او
التسليم كما في الخطبة او التمثيل او الشبه وهي منها لا يستلزم تحقق متعلم
في الواقع اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذ المرجح
تحقق متعلمه في الواقع فليست تستلزم تحقق اللازم فيه مع انه يلزم من
تحقق اللازم تحقق الملزوم والملزوم ههنا هو المقدمات والنتيجة واللازم
هو النتيجة واحترز بقوله لذاته عما اذا استلزم القول المذكور قول اخر
بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا الدرة في الحق والحق في الصدوق
فالدرة في الصدوق فاستلزم هذا القول للقول الاخر وهو الدرة في
الصدوق ليس لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى اجنبية وهي ان مظهر
المظروف مظهر وانطبق الحد على نحو قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فانه قول مولف من قضايها يستلزم لذاته قول اخر فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم لكن من حيث استماله على الجهة الطودية للمطلوب
وهي الحدوث وعلى الثاني الدليل قولنا العالم حادث وكل حادث له

صانع لا اعتبار التركيب في الدليل على الثاني واعتبار الشيء المتطور فيه على الاول
كالعالم واما قوله بالدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدرول
فبالتالي اوفق اذ لا يلزم من العلم بالعالم العلم بالصانع دائما بل اذا نظر في
العالم من الجهة التي ينتقل اليها الى المطلوب وهي الحدوث بخلاف ما اذا
نظر من غير تلك الجهة فانه لا يلزم من العلم به من هذه الجهة العلم بالصانع
واما المقدمتان المتزيتان فيلزم من العلم بهما العلم بالنتيجة التي هي المطلوب
من غير نظر وتكلف فانه بعد ملاحظة كون المقدمة الاولى دالة على حصول
وصف الحدوث للعالم وكون المقدمة الثانية دالة على ان ذلك الوصف
مستلزم للمطلوب يلزم العلم بالمطلوب قطعا من غير احتياج الى نظر وتعبير
باوفق يدل على انه موافق لكل منهما لما تقدم من انه يلزم من العلم بكل منهما العلم
بالمطلوب وان اخرج الى النظر في الاول اما كونه موجبا للعلم اما حرف شرط
وتفصيل وتوكيد اما كونه حرف شرط فالملزوم الفاني جواهول ان قال الشارح
فللقطع واما كونه حرف تفصيل فلا لها تفصيل اجزا الجمل الذي قبلها وتطبيقه
ذلك على ما مضى ان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلال في ضمن شيئين
الاول ان الخبر المذکور يوجب العلم والثاني ان ذلك العلم استدلاله
لا ضروري ففصل الشارح رحمه الله ذلك بقوله اما الى اخره واما كونه حرف شرط
تاكيد فلان قولك اما زيدا فتاير اصله مما يوجد في الخارج فزيد قائم
ولا بد من وجود شيء ما في الخارج فقد علق القيام على امر مقطوع به حصوله
فانك فكانت موقاير قطعا ولا يخفى ما في ذلك من التاكيد ثم اعلن ان
ههنا مقامين الاول ان خبر الرسول موجب للعلم لا لعزم من الاقسام الادراك
والثاني ان ذلك العلم استدلاله لا ضروري فالشارح استدلاله على كل من الامر
ببرهان قطعي مولف من مقدمتين قطعتين وتقرير الدليل على الاول ما
اشار اليه بما مر من قوله اما كونه موجبا للعلم مع قوله فللقطع بان من
اظهر الله المعجزة على يده تصد يقاله في دعوي الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اي مضمون
تلك الاحكام قطعا وعلى الثاني ما اشار اليه بقوله واما انه استدلاله
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة

وكل خبر هذا شأنه فهو صادق مضمونه واقع وهذا ظاهر غني عن الشرح هـ
 والعلم الثابت به أي خبر الرسول بالدلالة المجازية أي أن خبر الرسول
 الالهي حصول العلم به وفي قوله **بضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة**
 بالدلالة أو السببية ومما متقاربان فالضرورة الالهية في حصول العلم بالضرورة
 وسبب له وفيه اشكال لأن اسباب العلم الضروري للحواس السلية وبديهة
 العقل والخبر المتواتر ويخوذ ذلك كالوجدان وأما الضرورة فلا يستسيئ له
 لأنها وصف قايم بالعلم المستفاد لا سبب له ولا وصف قايم بالسبب وفي قوله
 السارح كالمحسوسات **والبدهييات والمتواترات** اشكال أيضا لأنه
 لا يخلو من أن يكون تمثيلا للعلم الضروري والضرورة أو لسبب العلم
 الضروري وعلى كل فالتمثيل غير صحيح أما الأول فلأن المحسوسات وماعطف
 عليها معلومات لا علوم فلا يصح التمثيل بها لها وأما الثاني فلأن الضرورة
 وصف قايم بالعلم المستفاد كما تقدم فلا يصح التمثيل لها بواحد من المذكورين
 التي هي معلومات وأما الثالث فلأن المحسوسات وماعطف عليها معلوما
 كما تقدم لا أسباب للعلوم الضرورية فلو قال المصنف بذلك قوله بالضرورة
 الثابت بخوارق الحواس أي أخذه لسلم من هذا الاشكال ولو قال السارح كالعلم
 بالمحسوس أي أخذه لسلم من الاشكال أيضا ويمكن الجواب بالدعا يجوز في هـ
 كلام المصنف والاضمار في كلام السارح وكل منهما وإن كان خلاف الأصل لكن
 القرينة عليه ظاهرة على أن البدهييات والمتواترات يمكن اطلاقها على
 العلوم كالمعلومات فتأمل ثم إن المشابهة بين العلم الثابت بخبر الرسول
 وبين العلم الضروري في أمرين أشار إلى الأول بقوله **في التيقن أي عدم**
احتمال النقيض وإلى الثاني بقوله **والثبات** أي عدم احتمال الزوال
 بتشكيك المشكك ثم لا يخفى أن الثبات معتبر في مفهوم التيقن عرفا إذ
 التيقن في العرف هو الإدراك المطابق للثابت لكن قصره السارح على معناه لغة
 وموعدم احتمال النقيض فقط يقال يثبت الأمر بكسر القاف يثبتنا وإيقنته
 واستيقنته أي علمته وزال شكك بقرينة عطفت الثبات عليه إذ العطف يقتضي
 المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فهو أي بسبب اشتماله
 على الوصفين علم بمعنى الاعتقاد أي الإدراك المطابق للواقع المجازم

الثابت والآي وان لم يكن كذلك بان انتهى أحد القنود المذمومة لكان جهلا
 مركبا لو انتهى قيد المطابقة **أو قلنا** لو انتهى قيد الجزم **وتقليد** لو انتهى قيد
 الثبات فإن قيل **هذا** أي كون خبر الرسول يعيد علما ضروريا مضاهيا للعلم
 الضروري في كونه علما بمعنى الاعتقاد إلى آخره فإن قيل فإني بالفا المشعرة
 بتسبب ما بعدها عما قبلها **أما يكون في المتواتر** من أخبار الرسول فقط دون
 الأخاد لأنها لا تقيد علما بهذا المعنى وإنما يقيد الظن خاصة فقط اسم فعل
 يعيد الردع أي ارتدع عما سواه **فيرجع** القسم الثاني وهو خبر الرسول إلى القسم
 الأول وهو مطلق المتواتر إذ هو جنس شامل لهذا النوع ولغيره من أنواع هـ
 الخبر المتواتر فيلزم إما جعل القسم قسيما أو عدم الفائدة في ذكر القسم الثاني له
 قلنا في الجواب عن هذا الإيراد **الكلام فيما علم أنه خبر الرسول** بأن سمع من
 فيه وتواتر عنه **أو بعينه ذلك** كالأهلام أن أمكن وهذا لا يخص في المتواتر
 فصح كونه قسيما له فلا يلزم من ذكر جعل القسم قسيما ولا عدم الفائدة في ذكره
 إذ بديهة وبين المتواتر عموم وخصوص من وجه فيلزم أن يجتمع في جهة خصوصهما
 وهو المتواتر من خبر الرسول وينفرد المتواتر في غير خبر الرسول من الأخبار هـ
 المتواترة وينفرد خبر الرسول المذكور عنه فيما سمع من فيه صلى الله عليه وسلم
 وفي قوله أن أمكن إشارة إلى ضعف القول القائل بأفادته العلم بكونه خبر الرسول
 من غير التواتر والسماع كالأهلام والسماع منه صلى الله عليه وسلم في المنام
 لأن الحكم من غير الأنبياء ليس بمعصوم والنايم لا يضبط وسيأتي في كلامه
 السارح أن الأهلام يعيد العلم للخواص وإنما ذكر السارح المتفق على أفادته
 العلم والمختلف فيه مع الإشارة إلى ضعفه للمبالغة في الرد على السائل هـ
 الحاضر للخبر المفيد للعلم في المتواتر بتعدد الطرق المفيدة للعلم ولو على
 قول ثم أشار إلى الجواب عن سؤال وارد على قوله بأن سمع من فيه بقوله **وأما**
خبر الواحد وإن سمع من فيه صلى الله عليه وسلم فإنا لم نعقد العلم لعرض
 الشبهة في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره أنه حين
 السماع كان مفيدا للعلم بمضمونه ولما نقل عرضت له الشبهة الناشئة من
 الشك في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لاحتمال غفلة الراوي مثلا
 ثم اندر على هذا الجواب سؤال وهو أنه يلزم من كونه خبر الرسول المفيد للعلم

معلومًا بالمشافهة أو بالتواتر كون العلم الحاصل منه ضروريًا لا استدلاليًا كما
زعمتم إذا ضرورية حكم سائر الحسنيات والمتواترات وقد أشار الشارح إلى هذا
السؤال مصدرا له بالفا المستعرة بتسبب ما بعدها عما قبلها إلى هذا بقوله
فإن قيل فإذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه الصلاة
والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات في
الحسنيات لا استدلاليًا ثم أشار إلى الجواب بقوله قلنا العلم الضروري
إلى آخره وحاصله أن العلم الضروري هو المتعلق بلفظ الخبر المتواتر والمسموع
من فيه عليه الصلاة والسلام وهذا معنى قوله في المتواتر هو العلم بكونه
أي لفظ الخبر خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي
تتواتر الأخبار به ومعنى قوله في المسموع عطف على في المتواتر وفي المسموع
من في رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو أدراك اللفاظ وكونها
كلام الرسول عليه السلام أي وإدراك كون اللفاظ خبر الرسول وأعلم أن
إدراك اللفاظ إدراك تصويري يحصل بمجرد السمع إذ مجرد سماع اللفاظ لا يحصل
صورته في عقل السامع بخلاف إدراك كون اللفاظ خبر الرسول فإنه علمه
نقد بقي لا يحصل بمجرد السماع بل به بواسطة الإبصار في الخبر المسموع من فم
الرسول عليه الصلاة والسلام والجمع المعبر في التواتر في المتواتر عنه وأما
الاستدلال في المتعلق بالمضمون والمدلول وهذا معنى قوله والاستدلال في
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله وهذا تفسير للمضمون مثلاً قوله عليه
الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر
أنه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وهو أي العلم بأن هذا القول
خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ضروري ثم بعد حصول العلم بأنه
خبر الرسول علم منه أي من هذا القول من حيث النظر والاستدلال بناء على
التعريف الثاني للدليل أو من حيث ذاته بأن ينظر فيه من الجهة التي تؤدي إلى
المطلوب بناء على التعريف الأول للدليل أنه يجب أن تكون البينة على المدعي
واليمين على من أنكر وهو استدلال في الوجوب مستفاد من علي لها متعلق
بما فيه تشديد وإلزام وصدر هذا الخبر مثلاً لدفع توهم أنه من أفراد المتواتر
وجزئياته فإن قيل الخبر الصادق يعني أن من شرط المقسم أن يحضر في

أقسامه والمقسم منا وهو الخبر الصادق المقيد للعلم لا ينحصر في النوعين
المدكورين وإنما المتواتر وخبر الرسول عليه الصلاة والسلام بل قد يكون
خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما
يدفع الكنب كخبر المتواتر بقدره عند نزول عند شارع قومه إلى
دار قلنا المقسم ليس هو الخبر الصادق من حيث هو وبكل المراد به خبر يكون
سبب العلم بمضمونه تفصيلاً لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر
عن القرائن العينية لليقين فخير الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون
مفيد للعلم بالنسبة إلى الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول
عليه الصلاة والسلام فحكمه حكم خبر الرسول يعني فيكون من خبر الرسول
إذا خبر الرسول من أن يكون عن الله تعالى أو عن نفسه أن قلنا باجتهاده ولا
جميع أخباره عن الله تعالى وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى وأما خبر
الله تعالى قبل وصوله إلى الملك فليس سبباً للعلم لعامة الخلق وبعد وصوله
إلى الملك قبل وصوله إلى الرسول سبباً للعلم بالنسبة إلى الملك خاصة
بل بعد وصوله إلى الرسول وقبل وصوله إلى الخلق لا يكون من الخبر المبحوث
لأنه حينئذ سبب للعلم بالنسبة إلى الملك والرسول خاصة وخرج بقولنا
تفصيلاً الأدلة الدالة على فائدة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وخبر
أهل الإجماع العلم لا يحتاج لتفديد العلم بمضمونها تفصيلاً بل إجمالاً وخرج بقولنا
بمجرد كونه خبراً خبر الواحد المحتف بالقرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل لأنه
وإن كان سبباً للعلم لعامة الخلق ممن وقف عليه إلا أن أفادته ليست بمجرد
كونه خبراً بل بالنظر إلى القرائن المدكورة فلا يدخل في المقسم لما من اعتبار
كونه مستقلاً بالأفادة ولومع النظر في أحواله ولما كان خبر أهل الإجماع دخلاً
في المقسم اعتد ر عنه بقوله وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر لأنه خبر
جمع يستحيل توأطوه على الكذب سيما إذا ان المتواتر خبر جمع يستحيل توأطوه
على الكذب عادة واختلاف الجهتين مع اشتراكهما في المعنى لا يقدح في الحكم
وأما كان في حكم المتواتر لأن المتواتر لا يشترط في المتواتر كما مر استناد
الطبقة الأولى منه إلى الإحساس التام من مشاهدة أو سماع بخلاف خبر
أهل الإجماع ويحتل قوله في حكم المتواتر وجهاً آخر وهو أن الإجماع لا بد له من

سند فالاجماع على قبول ذلك السند في الحكم المجمع عليه كالأخبار به بطريق
التواتر قال بعض المحققين ولو جعل أي السارح خبر أهل الاجماع حكيم خبر
الرسول أما بناء على أن الحكم المجمع عليه مستند إلى سند حقيقة والاجماع
كاشف عن صدقه وصحته وذلك السند في الحقيقة جزئ للرسول عليه
الصلاة والسلام لأنه إن كان من السنة فالامر ظاهر وإن كان من الكتاب
فكذلك وإن كان من القياس فالقياس مظهر لا مثبت فيعود إلى خبره
الرسول أيضا وأما بناء على أن الحكم المجمع عليه مستند إلى الأدلة الدالة
على حجية الاجماع حقيقة والاجماع مظهر لتلك الأدلة وكاشف عنها
لأن له وجه وجيه ولعل مراد من قال جزأ أهل الاجماع لا يفيد العلة مجردة
بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجية الاجماع موهبة الأخير وعلى هذا
لا يخفى عليه ما أورده السارح فتأمل انتهى بالمعنى **وقد تجاب** أي وقد
اجيب عن ورود خبر أهل الاجماع بأنه لا يفيد العلم مجرد بل
بالنظر في الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا في رد هذا
الجواب وكذلك خبر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أنه يفيد
العلم بالاتفاق لا يفيد العلم مجرد بل بالنظر إلى المقدمتين الساتيتين
فيلزم من هذا الجواب خروج خبر الرسول عليه الصلاة والسلام أيضا
عن المفسر واللازم باطل فلزم منه الموهبة إليه مثله وهو الجواب وقد
علمت الجواب عن هذا الرد قريبا في كلام بعض المحققين والاسان في
قوله **ولذا جمل استدل** لكون خبر الرسول لا يفيد مجردة **واما**
العقل لما جرى للعقل ذكر في كلام المصنف بين السارح ما يتيه وقد
واختلاف الناس فيه فقال **وموقوف للنفس** أي صفة قائمة بها لها
أي بتلك القوة لا يغيرها **استعد** النفس للعلوم والادراكات من
عطف العام على الخاص فالاستعداد وهو التي والقبول سبب قريب
للعلوم والادراكات والعقل سبب بعيد لها والتعريف لأهل السنة
أن أريد بالاستعداد السبب العادي والافهوه للفلاسفة لأن
الاستعداد عند هيرسوط في افادة صفة العلوم والادراكات على
النفس من المبدأ الفياض لا يمكن حصولها بدونه ولا تخلفها عنه

لاستحالة الشخ على المبدأ الفياض لا ندكرير واسع العطا ويعنون به البار
تعالى والجواب أنه كيرير واسع العطا سواء أفاض أم لم يفيض ومنه حكمة لا تخا
عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **ومو** أي هذا التعريف **المعني** أي المقصود
بقوله أي المتكلمين **عمر بن** بمعنى صفة مغرونة في النفس أي حيلت به
النفس عليها فتارة يعبر عنها بالقوة باعتبار انها آلة للادراك وتارة
بالعزلة باعتبار انها صفة مغرونة في النفس فظهر اتحاد موهدي التعريفين
ومن خواص هذه الصفة ولوازها عقلا او عادة على القولين أنه **يلتزمها**
في الوجود **العلم بالضروريات عند سلامة الآلات** فتي وجدت
عقلا او عادة على الخلاف والمراد بالضروريات ههنا المعلومات الضرورية
بقربنية تعلق العلم بها سواء كانت عقلية ككون الواحد نصف الاثنين
او حسية كالمبصرات وقوله عند سلامة الآلات طرف يتبها أي يتبينها
العلم بالضروريات بشرط سلامة الآلات أما عند عدم سلامتها كما في نه
حال النوم والسكر فيختلف عنها العلم المذكور **وقيل** العقل **جوهير**
قائم بنفسه أما بسيط غير مركب من العناصر وأما لطيف متشابك للأجرام
الكثيفة كالإبدان الانسانية ومعني لطافته كونه شفافا نوارانيا به
واستدل على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى خلق العقل
في أحسن صوة فقال له اقبل فاقتل فقال له ادبر فادبر الحديث وموضع
الدلالة قوله في أحسن صوة وقوله اقبل أي احزه اذ الاقبال والادبار
من صفات الجواهر لا الأغراض وبقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق
الله تعالى العقل فانه يدل على أنه ليس من قبيل الأغراض اذ العرض لا بد له
من موضوع يقوم به فلا يوجب بدون موضوعه فكيف خلق قبل كل شيء
ويجاب بتقدير صحة الحديث بأن القدرة صالحة لتجسيم الأغراض أو أن
المراد التمثيل ومن زعم أن التمثيل العقل ههنا التفسير عبارة عن النفس
الناطقة فقد انعقد وكيف لم يتيه من قوله تدرك به فان النفس مدركة
لأمدرك بها **تدرك به الغائيات بالوسائط والمحسوسات بالمساهد**
قد تعارفوا على إطلاق الغايب وعلى الكلي المعقول والشاهد على الجزئي
المحسوس أي الحاضر فقوله تدرك به الغائيات أي الكليات المعقولة

وقوله بالوساطة اي بالجزئيات المحسوسة ومعنى ذلك ان الشخص يتأمل
بالجوهر المذكور في احوال المحسوسات وينسب بعضها الي بعض فينتبه به
لمناسبات تميزها كالحديث بالنسبة للتغير في العالم ويتبينه ايضا لمنا
ميدرك بذلك معاني كلية ويجزم بنسب بعضها الي بعض ثم هكذا حتى ينتهي
الي المطلوب وعلى كل تقدير **فهو سبب للعلم ايضا** ومما سأل وهو
انه ما فائدة التفرع بكون العقل سببا للعلم بعد ان عدّه فيما سبق من
اسباب العلم الثلاثة فاجاب السارح بانه **انما صرح بذلك لما فيه**
من خلاف التسمية في جميع العلوم النظرية فقالوا ان العقل لا
يعتد العلم في شيء من النظريات سواء كانت إلهيات او طبيعيات او هندسيات
او حسابيات وقد علم في صدر الكتاب ان الموجودات تجرد عن المادة في
الوجودين الذميين والخارجي فالعلم الباطن عن احواله يسمى الاهلي وان لم
يتجرد عن المادة في الوجودين بان اقترن بهما فالعلم الباطن عن
احواله يسمى الطبيعي لتعلقه بالطبائع كالفلك والعناصر وما تولد منها
وان تجرد عنها في الوجود الخارجي دون الذميين فالعلم الباطن عن
احواله يسمى الرياضي وانما انكرنا افادته العلم في جميع النظريات **بنا على**
كرة الاختلاف بين العقلا ولما كان الاختلاف اعظم من التناقض اذ
يمكن اجتماع الخلافين كالسواد والحلاوة على شيء واحد وارتقاءهما عنده
والنقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتقاءهما عقبة الاختلاف بقوله **وتنا**
الاراي مقتضيات الانتظار فهو من عطف الاحض على الاعم للاشارة الى
ان اختلاف العقلا على وجه التناقض الذي لا يمكن الاجتماع فيه على الصدق
فلا بد من كتب احد النقيضين ضرورة واجاب السارح عن هذه الشبهة
بحوايين احدهما حل الدليل وهو الكثرة عن المدلول وهو عدم الافادة
والثاني الزامي يلزمهم اثبات مانفوا والعمدة في الرد هو الجواب الاول
ولذا صدر به حيث قال **والجواب ان ذلك** اي ما ذكرتم من كثرة الاختلاف
وتناقض الاراء **لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من**
العقل معتد للعلم وتقديره ان ما ذكرتم من الشبهة انما يتم لو كانت
الكثرة ناسية عن ذات النظر وهي انما نشأت عن وصف قابلية وهو مفسد

وهذا الوصف عارض للنظر يمكن انفكاكه عنه فان اشتمل للنظر على الشرايط
المعتبرة انتفى عنه ذلك الوصف والا وجد فلا تلزم بين الكثرة وعدم
الافادة واثار الي الجواب الثاني بقوله **على ان ما ذكرتمنا سنقد له**
بنظر العقل فيه اثبات ما نقيم فيتناقض وتقديره ان بين مدعاكم
ودليلكم تناقضا ظاهرا لان المدعي سألبة كلية وبني ان النظر لا يعيد العلم
العلم بشي من الاشياء والدليل عليه موحية الجزئية وبني ان النظر يعيد العلم
بشي مخصوص من الاشياء ومن القواعد المقررة ان الموحية الجزئية تناقض
السالبة الكلية فلزم بطلان مدعاكم وانقلاب ما كان دليلا لكم دليلا
عليكم **فان زعموا انه ليس صحيح** عندكم ولكن شبهة توهم صحة مدعاكم
كدليل الخصم والعرض **مقابلة الفاسد بالفاسد قلنا** هذا الذي
زعموا انه معارض لدليلنا لا يخلو اما ان يعيد شيئا من بطلان دليلنا
في نفس الامر او في الاعتقاد **فلا يكون فاسدا** الافادته في الجملة **اولا**
يعيد شيئا من البطلان اصلا لا في نفس الامر ولا في اعتقادنا **فلا يكون**
معارضة لكونه لغوا لا فائدة فيه وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
ولهذا التقرير الموافق للام شرح المقاصد لا يرد على السارح ما قيل ان
عرضهم الزام الخصم بما هو عند مسلم ووجه عدم الورد ان الغرض
ترديد ما ذكره ولا بين افادة البطلان بوجه من الوجوه وبين عدم افا
ذلك فيكون لغوا وما ذكره هذا المعارض لا يلاقيه **فان قيل كون**
النظر معتد للمعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف بين
العقلا بل يلزم اتفاق العقلا عليه كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحن
من العقلا وقد خالفنا فيه فبطل كون ضروريا ببطلان لازمه **وان كان**
نظريا لزم اثبات النظر لمعتد للعلم **بالنظر** لمعتد لكون النظر الاول
معتد للعلم وهذا النظر الثاني يتوقف على النظر الاول من حيث افا
العلم اذ لا بد للمعتد بالنظر من العلم بافادته لانه قد اتخذ الله وتوكل
به في اثبات مقاصده فنهنا نظران احدهما مثبت بفتح الباب وهو المفيد
للعلم والاخر مثبت له وهو المفيد لكون النظر الاول مفيد للعلم فقوله
وانه دور صحيح اذ الدور اثبات الشيء بامر مغاير له يتوقف عليه والنظران

ههنا متغيران بالمتعلق او يقال ان النظرين شي واحد بقطع النظر عن المتعلق
وقوله وانددور على حد من مضاف اي مثل الدور في استلزامه توقف الشيء
على نفسه وخبر السوال ان كل معلوم لا ينفك عن انصافه بواحد من وصفين
لانه ان توقف العلم به على النظر والاستدلال كان نظريا وان لم يتوقف العلم
به على ذلك كان ضروريا وكل من الوصفين له لازم منتف وانما لازم يستلزم
انتفاء قلنا **الضروري** ان تختار الشق الاول من الترديد وهو كونه ضروريا
كما اختار الامام الاستاذ الرازي والملازمة بين كونه ضروريا وبين عدمه
الاختلاف ممنوعة لان الضروري قد يقع فيه خلاف **اما العناد** ومكاتب
بعد العلم كالسوفسطائية في جميع الضروريات **اول قصور في الادراك**
لان معنى كون الحكم ضروريا عدم توقفه على النظر والاستدلال بعد تصور
الطرفين والنسبة وقد يكون بين تصور الطرفين او احدهما او النسبة بينهما
خفا على بعض العقلاء لقصور في ادراكه كما في تصور الكل بصورة الجزم خلاف
فانه كما يدرك ما خفي من ذلك على وجهه **فان العقول متناهية** كما لا
ونقصا **بحسب الفطرة** اي الخلقه **بالتفاق** واجماع من العقلاء على تفاوت
العقول في الادراك كما لا ونقصا **بحسب الفطرة** **واستدلال من الآثار**
الصادرة عن ذوي العقول بحسب تفاوت استعداد الانفس عادة لادراك
لفنون العلم واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية الدقيقة فكم من
صبي صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الشيخ الكبير من غير سابقة تعلم
وشهادة من الاخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء
ناقصات عقلا ودين **والنظري قد يثبت** اي واختار الشق الثاني وهو انه
نظري ولا دور لان النظري المطلوب اثبات كونه مفيدا انظر كل يعبر عنه
بلفظ النظر وهو الواقع في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم وهذا قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وان كان من افزاده في الواقع كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلة **حادث**
العالم بالضرورة وليس ذلك المذكور من الافادة القطعية بالضرورة
لخصوصية هذا النظر من بين افراد النظر بل كونه نظرا **صحيحا**
مقرونا بشرابطه فيكون كل نظر صحيح مقرونا بشرابطه مفيدا

والمعنى

للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم المتفق عليه في الاصل
فان قيل هذا النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة فينبغي ان يشاركه في به
ذلك جميع الفروع المقتضية اجيب بان تدل الفروع اعتبر فيها كونه انظارا
او غير عنها بلفظ النظر فكان افادتها للعلم بالضرورة وهذا الاصل لم
يعتبر فيه كونه من افراد النظر ولم يعبر عنه بلفظ النظر فلا بدع في كون افادته
للعلم بالضرورة وتحقيقه ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان اي وصف
الموضوع فالفروع المقتضية عبر عنها بعنوان بي الاطار وهذا الاصل
المقتضى عليه عبر عنه بعنوان هو القياس فتأمل واعلم ان السارح تبع فيما قاله
امام الحرمين وقد اعترضه في ذلك الامام الرازي رحمه الله وقال لا يخفى
ما فيه من السخافة لان عدم التعبير عن هذا النظر المخصوص بالنظر لا يخرج
عن كونه من افراد النظر فلا يخرج ذلك عن اثبات الشيء بنفسه بل ينبغي
ان يقرر الاستدلال هكذا هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوي ذلك وهذا
مفيد للعلم بالضرورة فينتج ان نظرا ما يفيد العلم بالضرورة وهذا
الاستدلال صحيح لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه لانا اثبتنا ان نظرا
ما يفيد العلم بالنتيجة بقياس مركب من مقدمتين ويكفي في ابطال
السالبة الكلية وهي قول السنية لا يفيد شيئا من افراد النظر العلم
بثبوت الموجبة الجزئية وهي قولنا نظرا ما يفيد العلم انتهى معناه واعلم
ان الدليل على ان كل نظر صحيح يفيد العلم بقياس فقهي وموقياس كل نظر
صحيح على هذا الاصل المقرر حله المعين علته قالوا ولا يفيد العلم حكم
الفروع الا بشرطين الاول العلم يكون الاصل معللا والثاني العلم
يكون علته كذا على انه طعن فيه بعد استيفاء ذلك بانه لا يخلو من احتمال
ان من الجائز سقوط شرط الافادة العلم في الاصل من الفروع لم نقف عليه
من ههنا ذكر في شرح المواقف ان النظر المخصوص هو الواقع هو النتيجة
في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا
وكل ما هو كذا في حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا ثم
يلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة يعني لان القياس من الشكل
الاول فلا دور ولا تناقض فثبت الاشكال الافادة بقياس منطقي لا

بقياس فقي فان دفع الاشكال المتقدم ذكره في الشرح المذكور ان حكمنا
بان هذا النظر المخصوص الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا
يحتاج فيه الى الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصتهما فقط من غير ان
يلاحظ العلم بكونه من افراد النظر فلا يلزم ان لا توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية
نظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء باعتبار
كونه نظرا ما كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصور من حيث ذاته
المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية
ولا يكون تصور من حيث كونه من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية
بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قيل لاشك ان
الكلية مستمدة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين
فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور اجيب بان حكمه من حيث
خصوصيته ذاته غير حكمه من حيث خصوصيته انه من افراد موضوع الكلية
فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني التطري فلا دور اصلا هذا حاصل
ما قرره في شرح المواقف مع الايضاح وبما قرره اندفع الاشكال السابق
على ان النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة في الفروع المقتضية عليه
تفيد العلم بالنظر وبه اندفع ايضا اعتراض الامام الرازي على امام الحرمين
واتضح كلام الشارح التابع في ذلك لامام الحرمين وابنه سبحانه اعلم بالصواب
ولتحقيق هذا المنع اي منع لزوم ثبوت الدور الحاصل من كونه نظريا
زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب وقد علمت بعض ذلك من تقرير
كلامه وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبدئية اي
باول التوجه اردت قوله باول التوجه بقوله من غير احتياج الى تفكير
اي نظر واستدلال لا دخال التجريبات والحدسيات اذ هما من انواع
الضروري ولا يشملها البديهي بتفسير البدئية باول التوجه لانها لا
يصلان باول التوجه بل لا بد بينهما من ذلك من تكرر تجربة او حدس وتفسير
البدئية باول التوجه بناء على معناها اللغوي واحد معنيها عرفا فان
البديهي يطلق في عرف المتكلمين ثارة على الحاصل باول التوجه وثارة

٢٢
على مطلق الضروري وهذا يستلزم تفسير الضرورة باول التوجه ثارة ومطلق
الضرورة اخري وتفسيرها باول التوجه من غير احتياج الى تفكير بناء على المعنى
الثاني العربي عند المتكلمين وهو اوسع من معناها لغة ولهذا التوجيه
اندفع عن الشرح والمتمن ايراد ان تقرير الاول ان ما ثبت بالبدئية ان جعل في
مقابلة ما ثبت بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كما ضرب به الساج
فينبغي ان تفسر البدئية باول التوجه من غير احتياج الى مباشرة سبب من
الاسباب نظرا كان او غير نظري ولا يقتصر عدم الاحتياج على النظر بخصوصه
وان جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال اي النظر في الدليل فلا ينبغي
ان تفسر البدئية باول التوجه بل بعدم الاحتياج الى النظر في الدليل
ليدخل في البديهي كل ما ليس باستدلال اذ لا واسطة بينهما وتقرير الثاني
ان الضروري ان جعل في كلام المتن مقابلا لاكتسابي بمعنى الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار ورد عليه ان المثال المذكور وهو قول المصنف
كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئيه يتوقف على كسب وهو الالتفات المقذور
فهو من الاكتسابي بالمعنى المذكور فلا يصح جعل الضروري مقابلا لاكتسابي
وان جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال لزم عليه خروج بعض انواع العلم
الثابت بالعقل عن القسمين التجريبات والحدسيات اذ ليس حاصلها
باول التوجه فقط حتى يدخل في الضروري ولا بالاستدلال فقط حتى
يدخل في الاستدلال بل باول التوجه مع التجربة او الحدس مثلا بمعنى
انه اذا وقع في طريقة التجربة او الحدس ادرك ح باول التوجه ووجه
اندفاع الاول بالتوجيه المتقدم اننا نختار الشق الثاني من الترديد اعني
ان البديهي في مقابلة الاستدلال والبدئية لم تفسر باول التوجه فقط
بناء على استعمالها في المعنى اللغوي واحد المعنيين عرفا بل مع قوله
من غير احتياج الى تفكير بناء على استعمالها في المعنى الثاني العربي ووجه
اندفاع الثاني به اننا نختار الشق الثاني من الترديد ايضا وهو ان الضرورة
في مقابلة الاستدلال قولك لزم عليه خروج بعض انواع العلم الى اخره
ممنوع لانه داخل في القسم الاول وهو ما ثبت بالبدئية بعين ما تقدم
من ان البدئية لم تفسر بالمعنى اللغوي بل بالمعنى العربي اي اول توجه

التوجه إرشاد إلى ان للعقل توجهات اول وثان وهكذا وبيان بعضهم بأول
التوجه العقل وفيها تجوز اذ ليس للعقل اول وثان فهو ضروري كالعلم
بان كل الشئ اعظم من جزئيه هذا المثال من اجلي البدهييات اذ منها
ما لا يتصل بأول التوجه بل يقتضي انضمام حدس وتجربة وهذا يحصل
بأول التوجه من غير احتياج إلى انضمام شيء فانه اي العلم بان كل الشئ اعظم
من جزئيه بعد تصور معني الكل والجزء ولا اعظم لا يتوقف على
شي ومن توقف فيه جواب عما يقال كيف يكون بدهييا مع توقف بعض
العقلاينه حيث زعم ان جزر الانسان كاليد مثلا قد تكون اعظم
وحاصل الجواب ان من توقف فيه فهو لم يتصور معني الجزء والكل
لانه اعتقد ان الكل ما عدا ذلك الجزء والكل حقيقة انما هو ذلك الجزء مع
بقية البدن فلو تصور الكل والجزء بصورة تمام العلم ان الكل هو تلك اليد
مع باقي الاجزاء والاعضاء فلم يتوقف في ان تلك اليد اعظم من الكل والا
لزم ان تكون وحدها اعظم منها بقسما مع الاجزاء الاخر ومنشأ السؤال
توهم ان الحكم البدهي هو الذي تجزئ به العقل مجرد سماع اللفظ الدال
عليه وليس كذلك بل لا بد في ذلك من تصور طرفيه والنسبة بينهما
وهي انصاف ذات الموضوع بوصفه المحمول وح يجزئ به بأول التوجه فان
كان تصور الطرفين والنسبة جليا فلا اشكال وان كان خفيا فلا بد منه
سوا حصل بنظر واستدلال امر لا وفي قوله فهو لم يتصور معني الكل والجزء
اشارة إلى انه تصور الاعظم وما ثبت بالاستدلال يطلق الاستدلال
على معان منها اقامة الدليل يقال استدلال الشافعي على كذا اي اقامه
الدليل عليه فقول الشاح اي بالنظر في الدليل بيان لمعني الاستدلال
ههنا سوا كان استدلالا من العلة على المعلول المراد بالعلة ههنا
الموثر عادة او حقيقة وبالمعلول الاثر العادي او الحقيقي بقرينة المناظر
المنكورين اذ التأثير فيها عادي فالاستدلال من العلة على المعلول
كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا فعلم ان هناك نارا هذا الذي
او من المعلول على العلة اذ لا يمكن وجوده بدونها ولو عادة كما اذا
راى دخانا فعلم ان هناك نارا الذي ذكرناه من تعميم الاستدلال

في الامرين هو المشهور الذي عليه الجمهور من المتكلمين وقد خص الاول
اي وقد خص بعضهم الاول باسم التعليل تشبيها لانتقال من العلة إلى المعلول
بالتعليل وهو ابداعه الشئ والثاني بالاستدلال لكون الاثر دليلا
على مبداه فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب اعلم ان كلاما من الكسب
والاكتساب يطلق في عرف اهل هذه الفن تارة على مباشرة الاسباب
بالاختيار وكما في مباحث الافعال وتارة على الاستدلال اي النظر في الدليل
كما في مباحث العلم والنظر فيكون كل من الاكتساب والنظر على الثاني مرادفا
للاستدلال والشاح حمل الكسب على المعني الاول حيث قال وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار نظرا إلى كلام صاحب البداية حيث قال وهو اي
الكسب مباشرة اسبابه ولو حمله على المعني الثاني وهو النظر في الدليل
لكان اظهر وانسب بأول كلامه لانه في اول كلامه فشر مقابلا لاكتسابي وهو
ما ثبت بالبدية بما حصل بغير نظر واستدلال فكان المناسب ان يفسر
مقابله وهو الاكتسابي بما حصل بنظر واستدلال ثم ان تفسير الكسب
بمباشرة الاسباب بالاختيار تفسير للكسب مطلقا تعلق بالعلوم وبغيرها
من الحرف والصناعات والمراد به ههنا الاول الا انه قصد تعميم الفائدة
وقد تقدم ان اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السلبية والخبر الصادق
والعقل فكسب العلوم الحسية مباشرة اسبابها اي الاتقيا بالاختيار
وكسب غيرها مباشرة اسبابه بذلك كاخبار الرسول وفي التقيد بالاختيار
اشارة إلى ان ما حصل بغيره لا يسمى كسبيا بل اختياريا وذلك كادراك شي
خاصة السمع من غير اصفا هكذا ثم اشار إلى التمثيل مباشرة الاسباب
بالاختيار بقوله كصرف العقل اي بدية العقل في البدهييات
والنظر اي وكالنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغار
اي وكالاصغار اي إمالة الاذن للسمع وتقليب الحدقة اي وتقليب
الحدقة ونحو ذلك مثال خامس لمباشرة اي كوضع شي على السطح الاعلى
من السان ليدرك بالذوق في المداوقات وكامساس شي ليدرك باللمس
في الملموسات وتقریب شي ليدرك بالشم في المسمومات وقد عر جميع هذه
الانواع مامع ما قبلها من الاصغار وتقليب الحدقة بقوله في الحسيات

فالاكشائي اعم عموماً مطلقاً من الاستدلال في وضح ذلك بقوله
 لانه الذي حصل بالنظر في الدليل والاكشائي اعم وزاد ذلك وضوحاً
 بقوله **فكل استدلال اكشائي ولا عكس العكس** على نوعين لغوي وهو
 جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقا الكثرة والكيفية نحو كل انسان
 كاتب بالقوة وكل كاتب بالقوة انسان وقد يكون صحيحاً لهذا المثال وقد
 يكون فاسداً كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان ومنطقي وهو
 جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقا الكيفية دون الكثرة نحو كل انسان
 حيوان وبعض الحيوان انسان فقوله السارح ولا عكس يعني بالمعنى اللغوي
 اي ولا عكس صحيح فلا يصح ان يقال وكل اكشائي استدلال في نفس عليه كل ما
 وقع في كلام المصنفين عند بيان العموم والخصوص مطلق اذا العكس المنطقي
 وهو هنا بعض الاكشائي صحيح بل لازم اذا عكس كل قضية لازم طام انه وضح
 بقي العكس باقرار الاكشائي عن الاستدلال في صورة لا يوجد فيها
 الاستدلال بقوله **كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار** واما
 الضروري فقد يقال يقال اي يطلق ويستعمل في مقابلة الاكشائي
 ويُفسر الضروري الواقع في مقابلة الاكشائي بما اي يعلم لا يكون تحصيله
 اي ولا دفعه اذا حصل **مقدور المخلوق** اي لا يكون المخلوق متمكناً من
 تحصيله ولا دفعه اذا حصل **وقد يقال في مقابلة الاستدلال في تفسير**
 اي الضروري الواقع في مقابلة الاكشائي بما اي يعلم تحصيل بدون فكر
 ونظري دليل من ههنا اي وهو ان الضروري يطلق على المعنيين ويُفسر
 بالتفسيرين جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس عن قصد واختيار
 اكشائياً اي خاصاً بمسألة الاسباب بالاختيار بناء على المعنى الاول
 للضروري وهو ما لا يكون تحصيله مقدور المخلوق اذا العلم الحاصل بالحواس
 عن قصد واختيار تحصيله مقدور المخلوق فيكون اكشائياً وجعله بعضهم
 ضرورياً بناء على المعنى الثاني للضروري وهو العلم الحاصل بدون فكر
 ونظر اذا العلم الحاصل بالحواس حاصل بدون نظر وفكر فيكون ضرورياً واعلم
 ان قول السارح ويُفسر اي الضروري في مقابلة الاكشائي الاستدلال بما
 يحصل بدون فكر ونظري دليل يقتضي ان الضروري بالمعنى الثاني اعم

مطلقاً من الضروري بالمعنى الاول اذ الحاصل بدون فكر ونظري دليل اعم من
 ان يكون تحصيله مقدور المخلوق او لا وقد صرح بذلك بعض المحققين بمن
 كتب على هذا الشرح فقال في قول السارح فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
 بالحواس اكشائياً فنفي كونه ضرورياً بالمعنى الاخر اي ما لا يكون تحصيله مقدور
 المخلوق وقال في قوله وبعضهم اي فثبت كونه ضرورياً بالمعنى الاخر وهذا ولكن
 مقتضي كلام صاحب البداية ان بينهما تبايناً حيث جعل الضروري بالمعنى
 المقابل للاكشائي للاستدلال في نوعاً من العلم الحاصل بنظر العقل الذي
 هو نوع من الاكشائي فيكون الضروري بالمعنى الثاني مقدور المخلوق
 فيبين الضروري بالمعنى الاول واراد صاحب البداية بنظر العقل ما هو
 اعم من البداية بالمعنى المتقدم في كلام السارح ومن النظر المصطلح عليه
 وهو النظري الدليل ولم يرد به التطر بالمعنى الثاني فقط بدليل تقسيمه
 العلم الحاصل به الى القسمين حيث قال ضروري يحصل الى اخره واستدلال
 يحصل الى اخره ويمكن حمل كلام السارح على كلام صاحب البداية بان يزداد بعد
 قوله بدون فكر ونظر ويكون تحصيله مقدور المخلوق وقربة هذا الحد
 بناء على التناقض في كلام صاحب البداية على ما ذكره مؤمن المعنيين فان
 قلنا بما يقتضيه كلام السارح من ان بينهما عموماً مطلقاً كان بين الضروري
 بالمعنى الثاني وبين الاكشائي عموم وخصوص من وجه فيختصان في العلم
 الحاصل بالحواس عن قصد واختيار وينفرد عنه الاكشائي في الاستدلال
 وينفرد عنه الضروري بالمعنى الثاني في الضروري بالمعنى الاول وهو ما لا
 يكون تحصيله مقدور المخلوق وان قلنا بمقتضى كلام صاحب الكشاف البداية
 من ان بينهما تبايناً يكون بين الضروري بالمعنى الثاني وبين الاكشائي عموم
 وخصوص مطلق فيكون كل من الضروري بالمعنى الثاني ومن الاستدلال في قسم
 من الاكشائي من غير عكس **فظهر** من ان الضروري يطلق بمعنيين في مقابلة
 امرين انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحاصل
 نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم به من غير
 كسبه واختيار كالعلم بوجوده وتغير احواله واكشائي وهو ما يحدثه
 تعالى فيه اي العالم بواسطة كسب العبد من اقامة الظاهر مقام الضمير

اي بواسطة كسبه وموئبة شرة اسبابه باختياره واسبابه ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل
نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكير كالعلم بان الكل اعظم
من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود الناس
عند رؤية الدخان وجه التناقض انه جعل الضروري اول قسمي للاكتسابي
وثانيا قسمي منه فكانه جعله ضروريا لا ضروريا اذ كل منهما يناقض الاخر اعتبار
عدم القدرة في الضروري والقدرة في الاكتسابي ووجه ظهور عدم التناقض
انه اراد بالضروري اول الضروري بالمعني المقابل للاكتسابي وثانيا الضرور
بالمعني المقابل للاستدلالي فلا تناقض لاختلاف الموضوع ولما حصر اسباب
العلم للخلق في ثلاثة اسباب ورد على الحصر الالهام فانه من اسباب العلوم
وليس واحدا منها فاجاب المصنف بان الحصر على طريقة اهل الحق لا على طريقة
غيرهم حيث قال والالهام المفسر بالقارئ معني في القلب بطريق الفهم
اي ايجاد الله تعالى ذلك المعني في القلب وافاضته عليه من غير سابقة طلب
ولا مباشرة سبب ليس من اسباب المعرفة بصحة اليه عند اهل الحق
ولعل في قوله عند اهل الحق ولم يقل عند اشارة الى ذلك واحترز بذلك
عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين
على ذلك بقوله تعالى فاطمها لجوارها وتقواها والجواب ان الالهام في الآية
معني الاعلام بارسال الرسل واتزال الكتب او بدلالة العقل لا بالمعني المصطلح
عليه وهو ما اشار اليه الشارح بقوله المفسر بالقارئ معني في القلب بطريق الفهم
اي لا بطريق الاستفاضة اي طلب افاضة العلم من الله تعالى مع مباشرة
الاسباب لكن اورد على هذا التفسير المذكور في كلام الشارح انه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية كعلم الانسان بوجوده وتغير احواله وكالعلم
الحاصل باحدى الحواس من غير قصد واختيار فان كلاهما حاصل بطريق
الفهم لا بطريق الاستفاضة واجيب بان القارئ معني في القلب مشعرات
المتلقي من الصور العلمية خارج عن المدرك مبين له حاصل في قوته المدركة
من حيث هو كذلك فخرج العلم بوجوده وتغير احواله اذهبه الصور العلمية
غير خارجة عن المدرك وخرج العلم الحاصل باحدى الحواس من غير قصد واختيار

اذ ليس حاصل في قوة الشخص المدركة من حيث انه خارج مبين بل من حيث
حصوله بواسطة قواه القائمة به وان لم يكن عن اختيار وحقي في قوله حتى يرد
به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة تعليلية بمعنى كي والتعليل
للمعني وهو من اسباب لا للنفي وكان الاولى ان يقول بدل قوله من اسباب
المعرفة بصحة اليه اسباب العلم بالشيء ليطابق ما سبق من قوله واسباب
العلم للخلق اذ العلم لا يخص في الصحة بل يتعلق بالشيء مطلقا صحيحا كان او فاسدا
الا انه حاول اي قصد التنبيه على ان مصادنا بالمعرفة والعلم واحد
يعني لما لم يخف ان مقصودة بالمعرفة العلم حيث كان قوله والالهام الى اخره جوابا
عن الايراد على منع الحصر في الاسباب الثلاثة ابدل العلم بالمعرفة على انه يقول
بترادفهما ووضعها بازا معني واحد وهو الادراك الجازم المطابق الثابت لهما
اصطلاح عليه البعض المشار اليها في قوله لاجما اصطلاح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركات واسار بقوله او الكليات اي ان القائل بتخصيص العلم
بالمركات والمعرفة بالبسيطة غير القائل بتخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزيئات فكان الانسب ان ياتي باو في الجزيات من قوله والمعرفة بالبسيطة
والجزيئات بدل الواو الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
لاقتضائه ان الالهام سبب العلم بفساد الشيء دون صحته مع انه لا فرق واجب
بانه ليس المراد الصحة المقابلة للفساد بل تقرر الشيء وتحقيقه في الذهن على الوجه
المطابق للواقع فنيا كان او اثباتا بناء على ان المراد بالشيء المعلوم لا الموجود والا
لما صح تقسيمه الى النفي والاثبات والدليل على استعمال الصحة بهذا المعني قول
العرب صح الخبر وصح الحديث اي تقرر وتحقق وقد استعمل نقل استعمال
الشيء معني المعلوم لغة عن سبويه بل نقل عنه ان الشيعة ما يصح ان يعلم
وتخبر عنه وهو اخص مما ذكر ثم الظاهر انه اي المصنف اراد بقوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة سلب العمومي ان الالهام ليس سببا يحصل به
العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام للغير بل هو سبب العلم للخلق
خاصة يصلح حجة عليهم في انفسهم لا على غيرهم والكلام في غير الانبياء
اما الانبياء فلا كلام في انه من اسباب العلم لهم ويحصل به الالزام على الغير
اذ هو لا يقصر عن مرتبة مناصهم الذي هو من الوحي والابان اراد به عموم

السلب حتى يعبر السلب الخاصة فلا يصح ان لا شك انه قد يحصل به العلم وقد
 ورد القول به في الخبر وموقوله صلى الله عليه وسلم ان في امي محمد ثين بفتح
 الدال اي ملهمين الحديث وحكي عن كثير من السلف ثم ان الالهام موحده لا
 يفيد العلم الا اذا وافق القواعد الاسلامية ومن علامة صدقه طمانينة القلب
 بما افوض عليه من العلم الضروري من غير طلب ولا مباشرة بحيث لو تشكك لم
 يشكك ومهما سأل اشار اليه بقوله **واما خبر العدل الواحد وتقليد**
المجتهد الي اخره وتقديره ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيدان العلم
 ايضا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة وحاصل الجواب ان اردت انما
 يفيدان العلم بمعنى الظن والاعتقاد فصحيح كما اشار اليه بقوله **فقد**
يعني ان الظن والاعتقاد الجازم وان اردت انما يفيدان العلم بالمعنى
 المشهور فلا اثر لا يخفى ان المصنف اراد العلم بالمعنى المشهور قطعاً فقوله
 الشارح **فكانه اراد بالعلم ما لا يشتمل على الاقلا وجه لحصر الاسباب**
في الثلاثة علي وجه الظن بعيد اذ لا يقي يسع المصنف بقي افادته عن الالهام
 المصريح به في الحديث بالمعنى الشامل للظن والاعتقاد فتأمل ثم لما كان المطلوب
 الاعلي من هذا العلم وجود الباري عز وجل وكان العالم دليلاً عليه في لالة
 الاثر على المؤثر وهذه الدلالة تتوقف على حدوثة شرع في بيان حدوثة بقوله
والعالم الي اخره قال الغزالي رضي الله تعالى عنه ما معناه قد اجمع العقلاء
 على وجوده تعالى فلا يحتاج الي دليل لانه اظهر من ان يخفى ولهذا لم يبعث الرسل
 لان يدعو الناس الي ان يقر باوجود الصانع لانهم لا ينكرونه بل لان يدعوهم
 الي التوحيد وقوله الشارح **اي ما سوي الله تعالى من الموجودات** خرج
 منها المعدومات باسرها ممكنة او مستحيلة وفي قوله **مما يعلم به الصانع**
 اشارة الي ان العالم مشتق من العلم اذ هو اسم الة يعلم بها الصانع كطابع لما
 يطبع به وخاتم لما يختم به وهذا التفسير تفسير للعالم المطلق اما المقيّد
 فاشار اليه بقوله يقال **عالم الاجسام** وعالم **الاعراض** وعالم **النبات**
وعالم الحيوان **الي غير ذلك** يعني ان العالم كما يطلق عليه ما سوي الله تعالى
 من الموجودات كذلك يطلق على كل جملة احاد متجانسة من الموجودات
 باعتبار انها شيء يعلم به الصانع ومعني تجانسها تماثلها في حقيقة واحدة من

فيخرج صفات الدنيا
 لانها ليست غير ذات
 كما انها ليست عندها

من الحقائق او اكثر فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان الي غير ذلك فبين احاد
 الانسان تجانس وتماثل في الحيوان والناطقة وهكذا والعالم اسم لجملة الاحاد
 المجمعة ويطلق على جملة احاد متجانسة اجناس مجمعة اي تلك الجملة فيقال عالم
 الاجسام مثلاً فيفيد استغراق جملة احاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه
 وتوصيفه ان الجسم جنس عال تحت اجناس ويعبر عنها ايضا بالانواع الاضافية
 لجنس اجسام الادميين وجنس اجسام الملائكة وجنس اجسام الجن وهكذا وتحت
 كل جنس احاد تجمعها جملة فاذا قيل عالم الاجسام افاد الاستغراق جملة احاد
 اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه وما ذكر يتضح ما قصده الشارح من تمثيله
 بعالم الاجسام وعالم الحيوان الي اخره والباقي قوله **جميع اجزائه للملايسة**
 والظرف مقدم من تاخير والاصل محدث بجميع اجزائه وفي اضافته الي جميع
 الي اجزائه اشارة الي ما مر من ان العالم اطلق هو المجموع المركب من هذه
 الاجزاء والسري قوله بجميع اجزائه وتقديره علي محدث للاشارة الي الرد علي
 الفلاسفة والمراد بالسموات والارض في قوله **من السموات وما فيها**
والارض وما عليها مجموع العلويات والسفليات باسرها ودخل في قوله
 وما فيها الملائكة والكواكب وجميع ما اشتملت عليه العلويات مما لا يعلمه الا
 ولم يقل في الارض وما فيها كما قال في السموات كانه ميل منه الي ان الارض
 طبقة واحدة لا سبع طباق بعضها فوق بعض كالسموات وعليه بعض اهل السنة
 وقاطبة الفلاسفة لما قرروه من ان الارض كرة واحدة واستدل لهذا القول
 بافراد الارض مع جمع السماوي جميع اي القزح هذا ولكن الصحيح الذي عليه
 الجمع العقير من اهل السنة انها سبع طبقات كالسموات بدليل قوله تعالى
 الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وهو الذي تدل عليه الاحاد
 والاثار ويجب اعتقاده والجواب عن دليل القول الاول ان حكمة جمع السماوي
 وافراد الارض ان الارض من جنس واحد والسموات من اجناس مختلفة فان
 قيل كيف يسع القابلين بالاول مخالفة قوله تعالى ومن الارض مثلهن
 وقوله صلى الله عليه وسلم من عصب قيد شبر من ارض طوقه من سبع ارضين
 يوم القيمة اجيب بان المراد سبع اقاليم وهو تكلف لا داعي
 له منشاوه الاعتناء بعلم الهيئة ويمكن الجواب عن الشارح انه انما قال في الارض

الحقائق

وما عليها ليشمل المقادير ونحوها لكونها في حكم الارض كما صرح بذلك بعض
 المحققين ويؤخذ من قول الشارح وما عليها وما فيها ان الجنة في السموات
 والنار في الارض لانها مخلوقتان اليوم عند اهل السنة وقد علمت ان المراد
 بالسموات والارض العلويات والسفليات فلا اشكال في كون الجنة في السموات
 والنار في الارض والسر في تفسير الشارح **محدث** بقوله **اي مخرج من العدم**
الي الوجود الرد على الفلاسفة فان الحدوث ينطلق عندهم بالاشتراك
 على معنيين الاول الاحتياج في الوجود الي الواجب ضرورة ان ذات المحدث لا
 تستقل بايجادها فتقتضي موجد واجب الوجود والثاني الوجود المسبوق
 بالعدم ويسمى الاول حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي والثاني حدوثا زمانيا
 ويقابله القدم الزماني بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فالباري تعالى قديم
 بالذات لانه الغني المطلق وبالزمان لانه لا ابتداء لوجوده واهل السنة لا يثبتون
 الا الحدوث الزماني والقدم الزماني واما القدم الذاتي فهو وان كان ثابتا
 له سبحانه لكن يستغني عنه بوجوب الوجود اذ هو عند الفلاسفة عبارة عن
 وجوب الوجود فقول الشارح **بمعني انه كان معدوما فوجد اي لا بمعنى**
احتياجه في الوجود اي الواحد مع كونه قديما بالزمان فان قيل يعني عن ذلك
 قوله **اي مخرج من العدم** الي الوجود اجيب بانهم يقولون بانه مخرج من العدم
 الي الوجود بمعنى انه لا مكانه وكونه مستوي الطرفين يحتاج في وجوده الي من
 يخرج عن صفة العدم ويخصه بالوجود بمعنى انه لولا وجود الواجب لما وجد
 هو فلما كان الخارج من العدم الي الوجود لا يخلو من اجمال اردفه الشارح
 بعبارة صريحة في المراد وهي قوله بمعنى اي اخره ثم انه صرح بما اشار اليه بقوله
خلاف الفلاسفة حيث ذهبوا الي قدم السموات اي الافلاك الشاملة
للعرش والكرسي فالتهم يعبرون عن الكرسي بالفلك الشامع وعن العرش
 بالفلك التاسع فالاختلاف بينهما لفظي والمراد **موادها** ابعاضها واجزاؤها
 المادية و**صورها** المخصوصة اي كونها افلاكا ونوعا من الجسم فالمراد
 بالصورة ههنا ما يقوم بها الجسم كالاشياء للانسان و**اشكالها** المخصوصة
 اي كونها مستديرة و**الي قدم العناصر موادها** و**صورها** لكن لا يسمي
 بالتحض كما في السموات بل **بالنوع** يعني لما تبدلت الصور الشخصية وتجددت

السموات
 النار في الارض
 الجنة في السموات
 النار في الارض
 الجنة في السموات

السموات

على التعاقب ولم تخل المادة والهيولي القديمة عن صورة قط كانت الشخصية
 حادثة للتبدل والنوعية قديمة لعدم انفك القديري عنها وهذا معني قوله
بمعني انها لم تخل قط عن صورة وههنا سوال وموان نسبة القول بقدم
 العالم الي الفلاسفة ممنوعة لانهم قائلون بالحدوث والجواب ان المراد
 بالحدوث حيث اطلقوه في كلامهم هو الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج في
 الوجود الي الغير لا الحدوث الزماني الذي هو محل النزاع وهذا ما اشار
 اليه بقوله **نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوي الله تعالى لكن بمعنى**
الاحتياج الي الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الي دليل
حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض فان قوله
 والعالم بجميع اجزائه حادث دعوي يحتاج الي دليل وحاصله ان الدليل على
 حدوث العالم قياس مولف من مقدمتين الاولى العالم اعيان واعراض
 والثانية وكل منهما حادث ينتج فالعالم بجميع اجزائه حادث فالمصنف
 حدث المقدمة وبيانا لما حدث بيان الاولي والنتيجة واقصر على ذكر
 الاولي اختصارا مع الاشارة بذكرها الي المجموع الدليل والشارح تكفل بيانا
 الاولي حيث قال **لا تدعي العالم ان قام بذاته فحين والافرض**
 وهذا دليل عقلي داير بين النفي والاثبات وبالتضح بالمقدمة الكبرى
 حيث قال **وكل منهما حادث** واسار الي بيانه بقوله **لما سنبين من**
الدليل ولم يتعرض له المصنف صرحا بذكر مقدمتيه وبيانهما لان
 الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف يليق بطوله **وهو مقصود**
على المسائل الكلامية دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له
 قيام بذاته والاولي ان يقول فالعين لان التعريف للمامية واللفظ
 الدال عليها مفرد واما فسرنا ما وهي من الفاظ العموم وضعا يمكن ولم
 نفسرها بوجودها كما هو حقها بقرينة جعله اي الاعيان من اقسام العالم
 الممكن والمقسم معتبر في جميع اقسامه فلا يدخل الواجب ولذا لا يطلق عليه
 سبحانه عين كما يطلق عليه على صفته عرض على ان ما لو فسر بوجوده لا يقتضي
 التعريف بالباري سبحانه لتزهره عن ان يوصف بعين او عرض فلا يكون له
 التعريف مانعا ولقائل ان يقول لا مانع من تفسير ما بوجوده لانه وان شمل

الواجب الا انه يخرج بقوله ماله قيام بذاته لان معناه كما سيصرح به ماله تحيز
في حيز بذاته وهو سبحانه ممتزج عن ذلك لان التحيز من صفات الاجسام ويمكن
الجواب بان القيام بالذات يطلق عليه سبحانه بالمعنى اللاتيق به لا بالمعنى
المفسر به قيام العين بذاته فيصير اللفظ موها في الجملة فالاولي ما ذكره
السارح **ومعنى قيامه اي الممكن بذاته عند المتكلمين ان يحيز اي يحل في**
الحيز اي المكان بنفسه اي بسبب نفسه لا بسبب غيره كالعرض فقوله غير
تابع تحيزه لتحيز شيء آخر تفسير لقوله بنفسه **بخلاف العرض فان تحيزه**
لا بنفسه بل تابع لتحيز الجوهر اي العين الذي هو موضوعه ولما كان الموضوع
يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما المحكوم عليه كما هو السارح في العلوم
العقلية والثاني محل العرض وهو المراد هنا من السارح بما هو المقصود فقال
اي محله الذي يقومه اي تحيزه بمعنى انه تحيز في حيزه بطريق التبعية
وقد ابطال طرد تعريف الاعيان بالسرر فانه ليس بعين عند هراذ العين
ما تركب من محض الجواهر والسرر مركب من الجواهر المخصوصة التي هي اجزاء
المادية كقطع الخشب ومن الهيئة التاليفية اي الصورة وهي كون كل جزء
من الاجزاء المادية على وجه وضع مخصوص واجيب بان سمي السرر هي الجواهر
المخصوصة المتألفة لاهي مع هيئة التاليف ولا خفا في صدق العين له
عليها اعني الجواهر لا يقال بل يلزم اعتبار الهيئة التاليفية في سمي السرر
حتى يتميز ماهية السرر عن غيرها من الماهيات فيلزم بطلان طرد التعريف
لانا نقول لا وجود للماهية المركبة منهما في الخارج لانعدام جزئيهما اذ
الهيئة التاليفية لا تحقق لها في الخارج بل يعتبرها العقل اعتبارا اذ لا
وجود للماهية من موجود ومعدوم في الخارج لانعدام الكا لانعدام جزئيه
ومعنى التعريف ممكن له القيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا
نقض بالماهية المذكورة فان قيل هو اعني التعريف منقوض بالماهية
المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه كالبياض اذ لا خفا في وجود كل
من جزئيهما وبما الجوهر والعرض الحال فيه اجيب بانه يعتبر في التعريف
الوحدة الحقيقية ولا سلم تركب الماهية الواحدة الحقيقية وحدة حقيقة
من الجوهر والعرض الحال فيه بل ذلك المركب ماميتان اعتبارا ماهية

واحدة فالوحدة اعتبارية لا حقيقية ولما جري ذكر تحيز العرض في كلامه
السارح ولا معنى لتحيزه الا وجوده في الموضوع تفرض السارح لبيان وجوده
في الموضوع بقوله **ومعنى وجود العرض في الموضوع** اي اخره هكذا فان
قيل وفيه نظر اذ ليس معنى تحيز العرض وجوده في الموضوع بل في حيز الموضوع
الا ان يحل على التسمية باعتبار انه لولا وجود العرض في الموضوع لما تحيز في حيز
الموضوع بطريق التبعية وقوله **هو ان وجوده في نفسه هو وجوده**
حالا في الموضوع يشير به الى ان الوجودين متحدان ذمنا مختلفان اعتبارا
واما حكموا بذلك لان موضوعه عليه في وجوده بحسب العقل فلا يتم له
وجود في نفسه بدون حلوله في موضوعه **ولهذا يمتنع اي يستحيل الانتقال**
عنه اي عن الموضوع اذ لو جاز انتقاله عنه للزم بقا المعلوم وهو العرض
بدون علته العقلية ان اقتصرت في الموضوع او توارد علىتين مستقلتين
كل منهما صالح للعلية على معلول تحضي ان لم تنحصر في الموضوع وكل ذلك محال
بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر مستقل ووجوده
حالا في الحيز امر اخر وهذا ينتقل عنه فله وجودان متغايران يحتاج
الاول منهما الى علة معينة بي رادة القادر المختار ولا مشارك لهذه العلة
في هذا الوجود ويحتاج الثاني الى علة اخرى بي رادة العبد وان كانت
كسبية عادية لا موثرة في الوجود المذكور بل المؤثر فيه ايضا بي رادة القادر
المختار لهذا تقرير كلامه وبعضهم فهم عنه ان معنى وجود العرض في موضوعه
هو وجوده لموضوعه فاعترض عليه بان وجوده في نفسه هو اضافته بالوجود
ووجوده للموضوع نسبة بينه وبين الموضوع يتصف بها الموضوع فالوجودان
متغايران بالضرورة فالقول بان احدهما عين الاخر باطل وما نهه هذا
البعض لا دليل عليه اما اوله فلان ظاهر عبارة السارح اب عنه لانه قال
معنى وجوده في الموضوع ولم يقل للموضوع وثانيا بان ذلك مما لا يستنبه
بطلانه على احد فكيف بالسارح على انه لو اراد ذلك لكان معنى وجود الجسم
في حيزه هو وجوده لحيزه ولا يخفى فساد اذ وجوده في حيزه وصف قائم به
ووجوده لحيزه نسبة بينه وبين الحيز على ستن ما مر **وعند الفلاسفة**
ان قيل ما السر في تغيير الاسلوب وهلا عطفه على قوله عند المتكلمين فيقده

قبله ما ذكر قبل ذلك من قوله معنى قيامه ويجوز ما ذكره بعد هذا من قوله
معنى قيام الشيء بان اجيب بان السري في ذلك ان المعروف هناك قيام العين
 المختص بالمكن ومنا قيام الشيء مطلقا شامل للواجب والممكن مجردا او ماديا كما سياتي
 ولهذا اضاف الشارح رحمه الله تعالى القيام هناك الي ضمير العين وهناك الي الشيء
 مطلقا ايما الى ذلك وعرفه القيام منا لما يصدق على الواجب حيث قال **استغناء**
عن محل اي موضوع **يقوم** وعرفه هناك بما يتره عنه الواجب من التحيز واعلم
 ان في هذا التعريف اشكالا من وجهين الاول في قوله تفسير قيام الشيء باستغناء
 عن محل يقومه اذ القيام معنى ثبوتي والاستغناء معني عدي اذ هو عبارة عن عدم
 الاحتياج والثاني في قوله يقومه فان معنى يقومه يصير قائما به فيلزم تعريف
 الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء لان معنى القيام يقومه متساويان ويمكن الجواب
 عن الاول بانه تفسير مراد عن الثاني بانه تعريف لفظي **ومعنى قيامه بشي**
 اخر الضمير عائد على الشيء لا باعتبار تحوله للواجب اذ الباري تعالى متين عن ان يقوم
 بشي نعم يشمل الضمير صفاته العلية لما سياتي من انها واجبة للذات لا لتقسها
 والباقي قوله **اختصاصه به** داخله على المقصور عليه اي اختصاص الشيء القيام
 بما قام به اي قصره عليه هذا ان كان الاختصاص بمعنى القصر ويحتمل ان يكون بمعنى
 الانفراد اي انفراد الشيء الثاني بالاول القابلية فتكون الباد داخله على المقصور
 لا يقال هذا التعريف منقوض بقيام فرض الحائز بالخاتم وقيام الما بالعود لا
 وقيام ما بالورد بالورد فانه يصدق على كل من الثلاثة انه قابلية مختص به
 وليس شيء منها بغيره لانا نقول كل منها خارج بقوله **بحيث يصير الاول نعتا**
والثاني منعوا وكانهم لما تخيلوا ورود ما ذكر زادوا قوطهم بحيث الى اخره
 اشار الى انه ليس المراد مطلق الملا بسة والمجاورة بل الملا بسة على وجه
 مخصوص ولا يخفى ان تفسير القيام للشيء بغيره بهذا المعنى شامل لصفات الماد
 والمجردات كالعقول والنفس عند ههنا اشار الى ذلك بقوله **سواء كان الاول**
مختبرا بالبتعية ام لا كما في صفات المجردات ثم لما كان حد محصوره واقفا
 بحيث به حد فيما سبق بقوله ما له قيام بذاته وشار الى تقسيمه بقوله **وهو اي**
ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من **فصاعدا** اي فتدرك
 صاعدا من الجزيين الى ما فوقهما **وهو الجسم** واما قول الشارح من العالم المستدر

كما في سداد الجسم ابراهيم

في البيان

استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل ثم لا يخفى ان
 ما ذكره من قوله عبارة عن عدم الاولية الى اخره تعريف للاولية اي كون الشيء اولا
 ازليا لا للازل في عبارة شامحة ومعني **ازلية الحركات الحادثة** يعني اذا
 كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فلا تنافي بين كون
 الشيء قدما وحادثا اذ ليس معني كون الحركة مثلا ازلية انها وجدت في الازل
 حتى يلزم من انصافها بالحدوث ايضا اجتماع القتيضين بل معناه انه ما من
حركة الا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى وهكذا الى بداية فالمتمصف
 بالحدوث هو الحركة الجزئية وبالقدم هو الحركة المطلقة كما اشار اليه بقوله وهذا
 اي معني ازلية الحركة **هو من مبدء الفلاسفة** في ازلية الحركة **وسم مسلمون**
 انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم واما الكلام اي النزاع بيننا وبينهم
 في الحركة المطلقة فنحن نقول بحدوثها وهم يقولون بقديمها والجواب انه لا
 وجود للحركة المطلقة التي هي قدر مشترك بين جميع الجزئيات الا في ضمن
 الجزئي فيلزم من حدوث جميع الجزئيات حدوث المطلق قطعاً كما اشار اليه
 ذلك بقوله **فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات** قال
 بعضهم ان هذه الجواب النائية اذ لم يقولوا بالسلسل اما اذا قالوا بالسلسل
 فلا اذ ليس لنا حركة جزئية في اول الحركات يوجد فيها المطلق بل ما من حركة
 تفرض اولا والا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى والجواب ان هذا مبني على
 ابطال التسلسل المبين في محله وقول الخصم ما ثبت بطلانه بالدليل العقلي
 القطعي لا التقات اليه **الرابع** واراد على قوله في دليل المقدمة الاولى فلان
 الجسم والجوهر لا يخلوا عن الكون في حيز وتقرين انه لو كان كل جسم في حيز
 لزم عدم تناسلي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
 كالكون المماس للسطح الظاهر من المحوي كما لما توضيح هذا المثال ان كلا
 من الكوز الحاوي والمماس المحوي له سطحان ظاهر وباطن ولكن سطح الما الباطن
 لا يدرك فالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الما ليس حيزا
 ومكانا وتقرير هذا البحث انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناسلي الاجسام لان
 الجسم الحاوي لا بد من تحين ايضا بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من
 جسم اخر جويوه وهكذا الى غير النهاية فعلى هذا لا بد من تحين الفلك التاسع

بان يلاقي سطح الظاهر للسطح الباطن من جسم آخر يحويه مثلا الارض لها حيز هو
السطح الباطن من المماس للسطح الظاهر من الارض والماله حيز هو السطح
الباطن من الهواء المماس للسطح الظاهر من الماء والهواء حيز هو السطح الباطن
من الهواء النار المماس للسطح الظاهر من الهواء والنار لها حيز هو السطح الباطن
من الفلك الاول المماس للسطح الظاهر من النار وهكذا الى الفلك التاسع
ثم منه الى جسم آخر وهكذا الى غير النهاية **والجواب** ان الحيز يعني ان ما ذكر
من لزوم عدم تناهي الاجسام المتناهي على مدبب الفلاسفة في الحيز لا
على مدبب المتكلمين لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
يشغله الجسم وتتغذى فيه ابعاده فلا يلزم من تحيز جميع الاجسام عدم التناهي
اذ من الجائز ان يكون كل منهما متحيزا وليس وراها الفراغ تحقق لأمومه حتى
يكون حيزا اذ الفراغ لا يسمي حيزا حتى يحل فيه الجسم وتتغذى فيه ابعاده وبعد حلوله
وتقوذا ابعاده يصير فراغا متوهما اي مقدرا مفروضا لا محققا وتقييده
له بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم كما هو ظاهر العبارة
اذ الفراغ الذي لا يشغله الجسم محقق لأموته فتيعين ان يكون قيد الكاشف عن
مأمية الحيز للاشارة الى ان شغل الجسم اياه وتقوذا ابعاده فيه معتبر في مفهومه
كما مر في صدر التقرير ولما ثبت بالدليل المذكور ان العالم محدث
ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث واختلت في علة الاحتياج الى المحدث
فد مذهب جمهور المتكلمين الى ان الحوادث وذبب الفلاسفة الى انها الامكان
فجاء الاول يحتاج الاحتياج بوقت الحدوث وعلى الثاني يعني جميع اوقات الحدوث
اذا الامكان الذي هو علة الحاجة لا يفارقه فكذا معلوله الذي هو الحاجة
وبعض المحققين من متأخري المتكلمين قوي المذهب الثاني اذ القول بان
علة الحدوث يستلزم ان يكون سابقا على حدوثه عليه اذ الحدوث متأخر
عن الحاجة وان العبد متصف بالغنى عن موجوده في بعض الازمان وفيه من
سور الادب ما لا يخفى ويمكن الجواب عن الاول بان الحدوث علة غائية
وبني سابقة ذمنا متاخرة خارجا كالجلوس على السرور وما يقرر من الابرار
علم ان السر في عدول السارخ عن التعليل بالحدوث مع انه اوفق بالمذهب
وانسب بالمقام حيث قال المصنف والمحدث للعالم الى اخره الى قول السارخ

لكن الاول هو المنقول عن الشيخ الاستعري ودعوى الاستغناء عليه ممنوعة
اذ العين لا تنقل عن عرض قطعها والعرض لا يبقى زمانين يوضح ذلك انه
لما لحظ الاستعري القابل بان العلة الحدوث ما يترتب على ذلك ذمب
الي ان العرض لا يبقى زمانين اذا لا عيان لا يتصور وجودها بدون العرض
والعرض لا يبقى زمانين فالافتقار الى الصانع من لازمها على وجه الدوام
والاستمرار ضرورة امتناع اي استحالة ترجيح احد طرفي الممكن اي وجود
وعدمه من غير مرجح وقوله ثبت ان له محدثا جواب لما والمحدث
للعالم هو الله تعالى وفي قوله اي الذات الواجب الوجود اشارة الى ان
الاسم الكريم موضوع بازا الذات المعين الموصوف بوجود الوجود
في الواقع لا للذات باعتبار انصافه بذلك حتى يكون موضوعا لمفهوم واجب
الوجود من حيث هو الصادق عند العقل على كثيرين وان اخصر في هذا الفرع
المعين خارجا بحسب الدليل القطعي اذ لو كان اسما للمفهوم الكلي لم يكن قولنا
لا اله الا الله توحيدا واللازم باطل قطعافكنا الملزوم وقوله الذي يكون
وجوده من ذاته وصفه كاشف للواجب الوجود ومعني قوله من ذاته
ما عطفه عليه عطف تفسيريا وموقوله ولا يحتاج الى شي اصل لا في ذاته
ولا في صفاته ولا في افعاله وليس معني قوله من ذاته ان ذاته علة في وجوده
كما هو ظاهر العبارة لا استلزامه تقديم الشيء على نفسه وهو محال ثم علة كونه واجب
الوجود بالمعني المذكور بقوله اذ لو كان جائزا لوجوده كان من جملة
العالم اذ العالم عبارة عن جميع الممكنات الجائزة الوجود فلم يصلح محدثا
للعالم ومبدا له لا استلزامه لونه محدثا لنفسه مع ان العالم اسم لجميع ما
يصلح علما اي علامة على وجود مبداء اي علة موجدة له وسيب مبداء لانه مؤثر
وذا ال اثر والمؤثر مبداء لاثر وبالجملة فيلزم على كونه من جملة العالم محدثا وان
وقريب من هذا الدليل ما يقال اي الدليل الذي يقوله المتكلمون ان
مبدا الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من
جملة الممكنات فلم يكن مبداء لها ووجه قرينه منه اتحادهما في المودعي
ووجه مغايرته له اخلافا في الاعتبار اما الاول فلان الدليل الذي
ذكره اعتبر فيه الوجودات محدثات وما ذكره اعتبر فيه الوجودات

ممكنات واما الثاني فلان ما ذكره دليل واضح اتضح به المدلول وما ذكره فيه
 نوع خفاء ومن زعم ان ما ذكره الشارح من مسلك الهدوث وما ذكره من
 مسلك الامكان فلم يتنبه لما حمل عليه الشارح كلام المتن من رد مسلك الهدوث
 الى مسلك الامكان كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقد يتوهم ان هذا
 الدليل الذي ذكرناه وذكرنا ما يقاربه دليل على وجود الصانع من غير افتقار
 الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
 التسلسل ومما ياتي الاحد انه اي الشان لو ترتبت سلسلة الممكنات بان
 يكون كل منها مابعد المعلول الاخير معلولا لما قبله وعلو لما بعده الى غير النهاية
 اما المعلول الاخير فليس علة لشي بل معلول لما قبله فقط لا حقا جت لامكانها
 اذ هي عبارة عن الاحاد الممكنة وهي اي العلة الكافية في وجود جميع تلك
 الاحاد اما ان تكون نفسها او بعضها او خارجا عنها لا يجوز ان تكون نفسها
 لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولا
 بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله واللازم به في الاستحالة
 اذ يلزم من كونه علة لنفسه ما سبق ومن كونه علة لغيره اي لعلله ان يكون شيئا
 عليها لكونه اوجدها ومسبوقا لها لكونها اوجدته وهو محال فتعين ان يكون
 خارجا عنها كما اشار اليه بقوله بل خارجا عنها فيكون واجبا ضرورة ان
 الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب وتقطع به السلسلة قال بعض
 المحققين فمن قال ان الدليل المصدريه في كلام الشارح غير مفقور الى ابطال
 التسلسل ان اراد به انه تتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهابه الى ما
 لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك
 وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له
 متاخرا عنه فلذلك حق لاتزاع فيه واما التزاع في المعنى الاول انتهى وكأنه
 تورك بهذا القول الشارح وحاصله ان القايل المذكور لا يريد المعنى الاول
 لكونه بديهي الاستحالة والظاهر انه اراد المعنى الثاني فلا وجه لتوهميه
 ومن مشهور الادلة يعني ان على بطلان التسلسل ادلة قائمة به من
 اقواها الدليل المتقدم ومن مشهورها برهان التطبيق وهو ان تفرض
 مبتدأ من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية

لا الى النهاية

الى علة

يلزم

في جانب

في جانب الماضي جملة مفعول تفرض وتفرض مما قبله بواحد مثلا الى
 غير النهاية جملة اخرى واشار بقوله مثلا الى ان الدليل لا يتوقف على
 نقص واحد من الاول بل المقصود نقص قدر معين من واحد او اكثر وقوله
 ثم تطبق عطف على تفرض ومعنى التطبيق مقابلة احاد احادها باحاد
 الاخرى ولذا قسم الشارح بقوله بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء
 اي في مقابلة الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم
 اي احضر ما قبل الاول والثاني وجرد ذلك جردا جردا لا يتناهي
 فان كان بازا كل واحد من الاول واحد من الثانية فلو كان الثاني
 كالزائد اي مساويا له في المقدار وهو محال وان لم يكن بازا كل واحد
 من الاول واحد من الثانية فقد وجد في الاول ما لا يوجد بازا له
 شي في الثانية فتقطع الثانية وتنهيه ويلزم منه اي انقطع الثاني
 وتنهيه تنهيه الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
 وهو ما ليس في الثانية والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متنا
 بالضرورة لا يقال الاحاطة بما لا يتناهي انما تكون في ازمته لا تنهيه
 وفرض ما لا يتناهي في ازمته متنامية باطل لاستلزامه الاحاطة بما لا
 يتناهي في ازمته متنامية وهو محال لانا نقول هذا انما يلزم في الاحاطة
 بحسب التفصيل وهذا الفرض انما يستلزم الاحاطة بما ذكر بحسب الاجمال
 فلا يلزم ما ذكر ثم اعلم ان عدم التناهي مقول بالاشتراك على معينين
 احدهما عدم التناهي في امور دخلت تحت الوجود الخارجي والثاني عدم
 التناهي في امور رسمية اي عقلية محضة تعتبر عقلا من غير ان يكون
 لها وجود في الخارج فالاولي بي اليه يمكن جريان التطبيق فيها اذ هي موجودة
 في نفسها فلا تنقطع بانقطاع العقل بخلاف الثانية لان التطبيق يتوقف
 على وجود جميع الامور التي يقع التطابق فيما بينها وهذه الامور كما علمت انما
 توجد في العقل والعقل لا يمكنه تعقل اشياء لا تنهيه على التفصيل الا في
 ازمته لا تنهيه وذلك محال فاذا انقطع العقل انقطع وجودها بانقطاعه
 فيفوت شرط التطبيق وهو وجود ما لا يتناهي كما اشار الى ذلك بقوله
 وهذه التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود الخارجي دون ما هو

سب
الحالين

رأى

كما

ما هو وهي محض فانه ينقطع الوهم فلا يرد النقص مراتب الاعداد تقرير
 النقض بها ان ما ذكر من التطبيق الدال على ابطال التسلسل على ما ذكرتم
 يمكن جريا يند في مراتب الاعداد بان **تطبق جملة ان احديهما من الواحد**
لا الي لنهاية بان يجعل الواحد مرتبة والاثنان مرتبة اخري بعده والثلاث
 مرتبة اخري بعد الاثنين وهكذا الي اخر مراتب الاحاد ثم العشرات ثم
 المئات ثم الالوف ثم الالوف وهكذا الي غير النهاية **والثانية**
من الاثنين لا الي لنهاية بان يجعل الاثنان مرتبة بي اول المراتب
 والثلاثة مرتبة اخري بعد الاثنين وهكذا الي غير النهاية ثم لا يخلوا اما
 ان يكون بازاكل واحدة من الاولى واحدا من الثانية الي اخر الدليل ووجه
 عدم النقض ان مراتب الاعداد من القبيل الثاني وهو العقلي المحض ولاه
 وجودها في الخارج اذ الموجود خارجي المعدودات لا الاعداد فلا يمكن
 التطبيق فيها اصلا ولا يرد النقض ايضا **بمعلومات الله تعالى ومقدوراته**
 بان تجعل المعلومات سلسلة والمقدورات سلسلة اخري ووجه النقض
 ايضا بدلك ان المعلومات لا تتناهي وكذا المقدورات لا تتناهي مع ان
 المعلومات اكثر من المقدورات كما اشار اليه بقوله **فان الاولي اكثر من**
الثانية فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والمتنع والممكن بخلاف القدر على
 ما هو المشهور بين المتكلمين فانها تتعلق بالممكن فقط **مع لا تناهيها** فلا
 يصح كون التطبيق دليلا على عدم التناهي ووجه عدم النقض بالمعلومات
 والمقدورات ما اشار اليه مضافا اليه توجيه عدم النقض بمراتب الاعداد
 بقوله **وذلك** اي عدم ورود النقض بمراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات
 لان معني **لا تتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات** انها لا تنتهي
 الي حد لا يتصور فوجه اخر بل كلما فرض العقل مرتبة من مراتب الاعداد
 امكن ان يفرض فوقها اخري وكلما فرض تعلق العلم بمعلوم امكن ان يفرض
 تعلقه بمعلوم اخر وكلما فرض تعلق القدر بمقدور امكن ان يفرض تعلقا
 بمقدور اخر لا بمعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات داخله
 تحت الوجود الخارجي مع لا تناهيها كما اشار الي ذلك بقوله **لا بمعنى** ان
 ما لا لنهاية له يدخل في الوجود الخارجي فانه محال ولما فرغ من مجت

الوجود الذي هو اشرف مباحث هذا الفن شرح في مجت التوحيد بقوله
الواحد واعلم ان المتكلمين على اقسام فمنهم من يعترف بان وجوب الوجود
 لله تعالى وحده وانه سبحانه لا شريك له في ملكه ولا في خلقه لكن يزعم
 ان معه من يستحق العبادة كالاصنام ومولا يسمىون الوثنية ومنهم من
 يزعم ان له شريكا في وجوب الوجود وهم الثوية الزاعمون وجود
 اصلين للعالم يسمونهما الظلة والنور ويعنون بالنور الله سبحانه
 وتعالى وبالظلة الشيطان ومن العلماء من قال انهم يعنون بالنور
 والظلة حقيقتهما ومن مولا الزاعمين المشهورين بالجوس من لا يعترف
 بوجوب الوجود لما يزعم انه شريك فقوله السارح يعني ان صانع
 العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى
 ذات واحدة اشارة الي الرد على الثوية وقوله ولا يمكن في اخره تفسير
 لما قبله وفيه اشارة الي ان لفظ واجب الوجود كلي لا جزئي لا يطبق حد
 الكلي عليه لكن هذا الكلي محصور في الخارج بالدليل العقلي القطعي في ذات
 واحدة وكان الاولي ان يقول واحدا لان لفظ ذاته سبحانه الادب فيه
 عدم التانيث **والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع**
 هذه العبارة تفيد احصار المبتدائي الخبر كما في قوله صلى الله عليه وسلم
 حذرهما التكبير وتحليلها التسليم وفي كلامه اشارة الي ان هناك ادلة
 اخري غير برهان التمانع وفي قوله **المشار اليه بقوله تعالى لو كان**
فيها اهة الا الله لفسدتا اشارة لما سيأتي في كلامه من ان الابهة
 الكثرمة مسيرة الي البرهان المذكور لا مصرحة به **وتقرير** اي البرهان
 انه اي الشأن لو امكن الهان لا يمكن بينهما تمناع في الافعال وقوله
 بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه تفسير للتمانع لا امكانه وقوله
 لان كلامهما في نفسه اي بقطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن اما
 مع التطر الى ذلك محال **وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي الحركة**
 والسكون امر ممكن وفي قوله **اذ لا تضاد بين الارادتين** بل بين المرادين
 اشارة الي الجواب عما يقال ان ثبوت التضاد بين المرادين وبما الحركة
 والسكون يستلزم التضاد بين الارادتين فلا يمكن اجتماعهما في الوجود

والجواب ظاهر وحصل النقيض لصدق حد الضدين على الارادتين
واختلف في تفسير الارادة من فسرهابا اعتقاد النفع ومنهم من فسرهابا ميل
يتبع ذلك النفع ومن فسرهابا بصفة تخص أحد الطرفين بالوقوع فاما
على التفسيرين الاولين فلا مانع من تعلق الارادة بكل من الضدين سواء
صدرت من شخصين أو شخص واحد اذ لا مانع من ان يعتقد شخص نفعاه
في أحد الضدين ويعتقد آخر نفعاه في الآخر او يميل أحدهما لأحد الضدين
لاعتقاد نفعه ويميل الآخر للآخر لا اعتقاد نفع الآخر ولا مانع ايضا ان
يعتقد شخص واحد النفع في كل من الضدين على السواء او مع ترجيح ما لاحد
على الآخر او يميل لكل منهما كذلك واما على التفسير الثالث الذي هو المراد
منافس كل تعلق الارادة بكل من الضدين اذ لا يمكن تخصيص كل من الوجود
والعدم بالوقوع في وقت واحد لما في ذلك من اجتماع الضدين ويمكن
الجواب بان الفرض ممتنع هنا تعلق صدور الارادتين من اثنين لا من واحد
ولا تضاد بين تعلق ارادة احدهما بحركة زيد وتعلق ارادة الآخر بسكونه
في وقت واحد وحيث يتما نعان اما ان يحصل الامر ان اي ارادة
كل منهما فيجمع الضدان ولا يحصل الامر ان بان عدما او احدهما فيلزم
عجزهما او عجز احدهما واقتصر الشارح على الثاني لفهم الاول منه بطريقه
الاولى وهو اي عجز احدهما امانة الحدوث والامكان لما فيه من شأ
الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم صدور الآخر طريقه ومبدأه
الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادهما فالاعتداد اي امكانه مستلزم
لامكان التمانع المستلزم ذلك التمانع للحال وهو اجتماع الضدين او عجز
احدهما فيكون التعدد محالاً وممتنع الذي ذكرنا من قولنا فيلزم عجز
احدهما وهو امانة الحدوث والامكان لما فيه من شأبة الاحتياج
تفصيل ما يقال اي يقوله بعض المتكلمين لان فيه تفصيلا للعلة حيث
بين ان العجز مستلزم للاحتياج وعلة له والاحتياج مستلزم لامكان
والحدوث وعلة له ما فيكون العجز علة للامكان والحدوث بواسطه
الاحتياج فالاحتياج سبب لهما قريب والعجز سبب بعيد خلاف قولهم
ان احدهما الى اخره فليس فيه تفصيل للعلة وحاصله انه لو فرض ثلثان

وتعلقت ارادة احدهما بايجاد شيء وتعلقت ارادة الآخر بايجاد ضده واذ
الاول مرادة قتار يقتدر الآخر على مخالفته وتارة لا ان لم يقدر على
مخالفة الآخر لزم عجزه لسد الاول الطريق عليه في ايجاد مراده بايجاد
ضده فاحتاج في ايجاد مراده اليه ان لا يسد الاول عليه الطريق فلا يكون
واجب الوجود اذ واجب الوجود هو الذي لا يحتاج في شيء الى شيء وان قدر
على مخالفته بايجاد مراده لزم عجز الآخر لان ايجاد ضده ما اوجده يستلزم
انتفاء ما اوجده فيلزم احتياجه في فعله الى عدم ايجاد هذا ضده ما اوجده
وبما ذكرنا من قولنا لو امكن الهان لا يمكن بينهما مانع الى اخر البرهان
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفق من غير مانع وجه اندفاعه ما ذكرنا
ظاهرا لانه جعل التلازم بين الامكانين وهذا القول لما يرد لو قال لو امكن
الهان لحصل بينهما مانع فينقدح الاعتراض بان امكان التعدد لا يستلزم
وقوع التمانع لجواز الاتفاق او ان تكون المخالفة والممانعة غير ممكنة
لاستلزامها المحال تقريره لا يرد ان الممانعة تستلزم تعلق الارادتين
بالضدين فتكون الممانعة مستحيلة لاستلزامها المحال من اجتماع الضدين
او عجزهما او عجز احدهما والمستلزم للمحال محال وجه اندفاعه ما تقدم من
ان الممانعة في نفسها امر ممكن وانما جات الاستحالة عن غيرها بل الاستحالة
بالنظر الى غيرها انما جات من فرض كون كل من المتمانعين الهان فلو فرض
كون المتمانعين غير الهان لم يلزم المحال على جميع التقادير بل على تقديره
اجتماع الضدين خاصة واما على تقدير حصول العجز منهما او من احدهما فلا
استحالة لكونهما غير الهان فانصح ان الممانعة امر ممكن في نفسه فدعوى
استحالة ممنوعة فالاعتراض غير وارد وان يمتنع اجتماع الارادتين
كأرادة الواحد حركة زيد والآخر سكونه معاً تقرير الاعتراض ان
يقال اجتماع الارادتين مستحيل لثقلها بامر مستحيل في نفسه وهو اجتماع
الضدين كأرادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً لان اجتماعهما امر
مستحيل في نفسه ومعلوم ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل ووجه الاندفاع
ان كل واحد من الارادتين امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن في نفسه
كالحركة او السكون وليس بين الارادتين تضاد لعدم اجتماعهما في محل واحد

تخلو ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً لا اتحاد محل الارادة وقد تقدم
ان المراد بالارادة هنا الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الله لفسدتا حجة اقتناعية هي المركبة
من الظنيات او منها ومن اليقينيات والغرض منها اقتناع المسترشد لانه
الحق المعاند القاصر عن درجة البرهان والملازمة عادية اكثرية
على ما هو اللابيق بالخطابيات لا عقلية قطعية فانه العادة جارية
جرباً اكثر يا بوجود التمانع والتعالب عند تعدد علي ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلي بعضهم علي بعض اي بالظهور والغلبة وفي قوله علي ما
هو اللابيق بالخطابيات اشارة الى الجواب عما يقال ما السري عدول
الامية عن الحجة القطعية الي الحجة الاقتناعية وتقرير الجواب ان خطاب
القران مع الخلق كهم جماعة عامة وخاصة والعامة قادرون عن
ادراك البرهان بخلاف الخاصة فاشارت الاية الي تقرير البرهان
اشارة خفية يفهمها الخواص ووجه الاشارة ما مر من ان التعدد مستلزم
لامكان التمانع استلزماً عقلياً لا يمكن تخلفه وللتمانع بالفعل استلزماً
لا عادية اكثر يا فاشارت الاية الشافية بتقرير الثاني الي الاول وفي
تقديمنا العادية بالاكثرية اشارة الي دفع ما اعترض به العلامة ابن الهيثم
علي السارح بما حاصله انهم قسموا ما يفيد العلم من الادلة الي عقلي كالعلم
بالموثر عند العلم والي حسبي كالعلم بان هذه النار محرقة و الي عادي
كالعلم بان الجبل لم ينقلب ذمياً مع العينة عنه وهو محتمل لا انقلاب
ووجه الدفع ان العادي قسمان احدهما وهو المذكر في التقسيم ما لا
يتخلف عنه مدلوله الاخر قائل العادة والثاني وهو المراد في كلام السارح
ما لا يتخلف عنه مدلوله في الكثير الغالب والا اي وان لم تكن حجة اقتناع
بل عقلية قطعية فان اريد الفساد بالفعل اي في وجهها عن هذا
النظام المشاهد وعدم جريانها عليهما فخرج التعدد لا يستلزمه منع
الملازمة بين التعدد والفساد بالفعل من اصلها اذ يشترط في اللازم
المؤدي الي الفساد في الملزوم شرطان احدهما ان لا يتخلف وجوده عن
وجود الملزوم والثاني ان يكون منتفياً مستحيلاً وعلي تقدير الملازمة

بين التعدد والفساد بالفعل فالشرط الاول غير موجود لجواز الانتفا
علي هذا النظام وعلي تقدير الملازمة بالامكان فالشرط الثاني غير
موجود اذ امكان الفساد لا يحيله العقل بل يوحيه لاستمراره وثبوت
ضروره ان كل موجود ممكن تجوز العقل فسادُه ابدًا و الي هذا اشار
بقوله وان اريد امكان الفساد فلا دليل علي انتفايه بل النص صريح
القطعية شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكن الاحالة
اذ لا يقع في الوجود الا الممكن فقوله بل النص صريح الي اخره ترق عن مجرد
الامكان الي الوقوع بالفعل لا يقال يمنع كون الملازمة عادية بل
الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها ووجودها بمعني
انه لو فرض صانعاً لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعاً فلم يوجد صانعاً مستلزم استلزام استحالة وجود المرادين
وجود كل منهما علي انفرادهما الاول فلما يلزم عليه من اجتماع الضدين
واما الثاني فلان الغرض ان كلا منهما جامع لصفات الالهية فيستحيل
عجزه فاذا مانع الاخر عن ايجاد مراده لا يمكن وجوده والا لزم العجز وليس
المراد بفسادها محذور وجهها عن هذا النظام المشاهد حتى تكون الملازمة
عادية لا يقال لا ينفك امكان التمانع عند التعدد مستلزم لكن امكان
التمانع لا يستلزم الا تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفا المصنوع
لامكان صدوره عن ارادة الواحد المختار علي انه هذا جواب بحسب
التنزيل يعني لو فرض ان التمانع يستلزم ان لا يكون احدهما صانعاً فلا ينفك
مصنوع يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان
امكان التمانع لا يستلزم وقوعه علي ما مر ومنع انتفا اللازم ان
اريد عدم التكون بالامكان اذ لا دليل علي انتفا امكان عدم التكون
بل مولاً لزم لامكان التمانع لزوما مستمراً فان قيل مقتضي كلة لو ان
انتفا الثاني في الماصي بسبب انتفا الاول فيه كما في بعض
النسخ هذا سؤال وارد علي الاستدلال بعدم الفساد علي عدم التعدد
وحاصله ان لو تدخل علي جملتين ماضويتين لفظاً فتفهمهما معني وانتفا
الثانية منهما مسبب عن انتفا الاولى والمخاطب عالم بالانتفاين جاهل

بتسبب الثاني عن الاول فاذا دخلت لو افادته ذلك فالمخاطب بخولو
جيتني اكرمتك كان قبل دخول لو عالما بالانتفايين كليهما ولكنه كان جاهلا
بتسبب الثاني عن الاول فلما دخلت لو افادته ذلك **فلا يقيد كلة لو**
في الآية الا الدلالة على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي
تسبب انتفا التعدد في الماضي قلنا نعم اي افادتها لما ذكر في السؤال
بحسب اصل اللغة وهو الكثير السايح لكن قد تستعمل لغة وهو
استعمال فصيح ايضا في الاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير
دلالة على تعيين زمان ويكون مدخولها ايضا جملتين ماضويتين
لفظا متفتحتين لهما معنى وانتفا الثانية منهما الا ان المخاطب ههنا يعلم
انتفا الجملة الثانية ويجهل انتفا الاولى ويكون انتفاها مستلزا لانتفا
الثانية فيورده المتكلم جملتين مرتبطتين الثانية منهما بالاولى ارتباطا
المسبب بالسبب كما في قولنا لو كان العالم قديما كان عزيز متغير فان
المخاطب فيه عالم بانتفا الجزا المشاهدة تغير العالم بالضرورة وجاهل
بانتفا الشرط المعلوم في نفس الامر من انتفا الجزا فافادته لو ما كان
يجهل اذ انتفا الشرط علة في انتفا الجزا ودليل عليه وانتفا المدلول المسبب
للدليل او الاعم منه يستلزم انتفا الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان انتفا الاعم يستلزم انتفا الاخص ضرورة **والآية من هذه القبيل**
فالقد دسبب للفساد الذي هو اعم منه اذ قد يتسبب عن غير كرامة
القادر المختار والمخاطب جاهل بانتفا التعدد عالم بانتفا الفساد فاورد
له الحق سبحانه وتعالى ليستدل بانتفا الفساد الذي هو اعم على انتفا التعدد
الذي هو اخص وقد يستنبه على بعض الازدهان احد الاستعمالات
بالآخر فيقع الخط يعرض بابين الحاجب حيث نظري استعمال الثاني
فوجدتها تدل على انتفا الاول لانتفا الثاني لا بمعنى ان انتفا الثاني
علة لانتفا الاول بل بمعنى انه يعلم بانتفا الثاني انتفا الاول فاعترض
على من قال انها لانتفا الثاني لانتفا الاول بان الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفا الملزوم لا يدل على انتفا اللازم لاحتمال كون اللازم اعم
بل الامر بالعكس كما في الآية والحق كما قاله الساج ان كلامنا استعمالين

ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاول فان لو ما دل على ان انتفا
الاول علة لانتفا الثاني فما يكون انتفا الثاني معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة **القد يبر هذا بصرح بما**
علم التزاما من قوله الله اذ معناه كما امر الذات المعين الواجب الوجود
وهذا يستلزم القدر كما اشار اليه بقوله اذ الواجب لا يكون الا قديما
اي لا ابتداء الوجود بيان لمعنى القدر عندنا كما سيأتي التنبيه عليه
اخر البحث في كلامه ثم علة المحصر بقوله **اذا لو كان حادثا ولما كان**
الحدوث مقابلا للقدر المفسر بعدم ابتداء الوجود الذي هو عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم فشرح بسبق العدم المستفاد لزوما من تفسير
حادثا بقوله **مسبوقا بالعدم** وحاصله انه لو كان حادثا لكان وجوده
من غير ضرورة اذ لا بد للحادث من محدث وذلك ينافي وجوب الوجود
الثابت له تعالى فالحدوث محال فتعين نقيضه وهو المطلوب ولستة
ما بين الواجب والقدير من اللزوم اشتبه على بعضهم اللزوم بالترادف
فترقى عن دعوي اللزوم المستلزم للتغاير الى دعوي الترادف الذي
هو عبارة عن اتحاد المفهوم واي ذلك اشار بقوله **حتى وقع في كلامه**
بعضهم ان الواجب والقدير مترادفان فهو مبالغ في قوله اذ الواجب
لا يكون الا قديما لكنه اي انما مترادفان ليس مستقيم للقطع بتغاير
المفهومين اذ مفهوم القدير مالا ابتداء الوجود ومفهوم الواجب ما وجوب
من ذاته ولا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا وشرط الترادف اتحاد المفهوم فلا
نزاع في بقي الترادف **واما التراجع في المساوي بحسب الصديق بمعنى**
ان كلما صدق عليه احد المفهومين من الافراد صدق عليه الاخر فان
بعضهم على ان القدير اعم لصدقه على صفات الواجب هذا كالتفسير
لقوله وانما التراجع الى اخره والمراد بالبعض الاشاعة ومن يجد واحدا وهم
في اثبات الصفات الحقيقية والمراد بالعموم المطلق فكما صدق
الواجب صدق القدير ولا عكس لصدقه دون الواجب على صفاته تعالى
ومن هذا ناسا سوال هو ان التوحيد ايراد الذات بالوجوب والقدر
ويلزم على قدم الصفات تعدد القدر والجواب ما اشار اليه بقوله ولا

استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات
القديمة لانه المنائي للتوحيد دون الاول لان الذات مع الصفات
شي واحد وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريه
رضي الله عنه ومن تبعه تصرح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته فاثبتوا التساوي بينهما بحسب الصدق وقد استدلوا على
ان كل ما هو قد يبرهنه واجب لذاته بانه اي كل ما هو قد يبرهنه لو لم يكن
واجباً لذاته لكان جائزاً لعدم في نفسه بقطع النظر عن غيره فاحتاج
في وجوده الى محض فيكون محدثاً اذ لا نعني بالحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء اخر وتخصيصه له بالوجود لا المسبوق بالعدم حتي
يتوجه ان الاحتياج الى المحض لا يستلزم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
بل بمعنى الاحتياج الى الغير في الابد والتخصيص هذه اعم من المقارن
والمسبوق ثم اعترضوا اي بعض المتأخرين على انقسام الصفات
لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معني فيلزم قيام المعنى
وهو البقاء بالمعنى وهو الصفات واجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقائها هو نفس تلك الصفة لا غيرها حتي يلزم قيام المعنى بالمعنى
قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا الاعتراض وارد على قدميه سواء قيل
بوجوبها لذاتها ام لا انتهى ثم ان الاعتراض وجوابه مبنيان على ان بقاء
الشيء معني زايده على وجوده وان القيام بمعناه التبعية والتحقيق كما سيأتي
في كلام السارح ان البقاء هو استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان
الثاني فمعني كون الصفات باقية انها موجودة في الزمان الثاني كما
انها موجودة في الزمان الاول بمعنى ان وجودها مقارن للزمان لا
انها مظهرة للزمان لاستحالة تجريان الزمان على الله تعالى وصفاته
ففي ظاهر الكلام تسامح لاجل تقرير المعنى وتصويره في الزمن فليس هناك
معني زايده على الوجود حتي يلزم قيام المعنى بالمعنى بل هناك وجودان
متعاقبان زمانيين واحد وهذا اي قول الفريقين كلام في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته الذي هو قول الفريق
الثاني مناف للتوحيد الذي هو اقراد الذات بوجوب الوجود واجب

بان ذلك انما ينفي التوحيد لو كانت الصفات ذاتاً كما مر والقول بامكان
الصفات الذي هو قول الفريق الاول ينفي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا اننا نعني بالحدوث في هذه الكلية الحدوث الذاتي
لا الزماني وهو معني قوله انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينفي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من
القدم والحدوث الى الذاتي والزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج
الى ذات الواجب ويقابله الحدوث الذاتي هو الاحتياج الى ذات الواجب
والقدم الزماني عدم ابتداء الوجود ويقابله الحدوث الزماني هو ابتداء
الوجود وذلك معلوم من كلامه صريحاً ومفهوماً وفيه رفض لكثير
من القواعد منها القاعدة التي ذكرناها انفاً ومنها قولهم ان الله تعالى
سبحانه موجد لجميع الممكنات بالاختيار لا بالذات اذ الممكن القديم كصفاته
تقالي يجب استناده اليه بطريق الايجاب ومنها قولهم ان علة الاحتياج
الى الموجد هي الحدوث بمعنى سبق العدم لا الامكان والمنصور في
استناد الصفات الى الذات الامكان لا الحدوث ولهذا ترك المتأخرون
اعتبار الحدوث في علة الساجدة وجعلوا الامكان مستبداً في ذلك
قال بعض المحققين من المتأخرين لكن التزام هذه الاشياء في الصفات
مع كونه غير محلي شيء من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل لا
يجب القول به انتهى او علم من هذا ان محل القاعدة الاولى وهي ان كل
ممكن حادث في غير الصفات فلا منافاة بينها وبين قول الفريق الاول
وسببنا لهذا ان بحث الصفات زيادة تحقيق الحقي القادر العليم
السميع البصير الشايع المرید السع والبصر في حقه تقالي الاحاطة
جميع المسموعات والمبصرات لان بداهة العقل اي اول توجهه جاز
اي قاطعة والجاز حقيقة هو النفس فاسناد الجزم الى البداهة من
اسناد الفعل الى الله بان محدث العالم على هذا النمط اي النوع
البدعي اي الجيب والنظام المحكم المتقن والنظام في الاصل السدك
الذي تنظم فيه حبات اللؤلؤ والمراد به هنا المنظوم لان اجزاء العالم

فيها من الاحكام والاتقان متطور بعضها الى بعض واقع كل منها في محله مع ما
حال من النمط والنظام اي مصحوبين بما يشتمل العالم عليه من **الافعال**
المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش **المستحسنة** المقبولة عند
العقول وظاهر كلامه ان من نظري العالم مستملا على هذه الاوصاف الاربعة
اعني النمط الجيب والنظام المحكم والافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
جزمت بديهته بان محدثه هو الله تعالى متصفا بهذه الصفات اعني الحي
وما بعده وليس مراد ابل مراده ان من نظري العالم المستملا على هذه الاوصاف
الاربعة جزمت بديهته بان محدثه لا يكون لهذه الصفات واما كونه هو الله
تعالى فقد ثبت من قبل وفي كلامه اشارة الى ان الدليل على ثبوت هذه
الصفات قياس برهاني من الشكل الاول مولف من مقدمتين كبرائهما
بديهية وتقرير انه قد ثبت ان محدث العالم هو الله تعالى والعالم كما
تري مستملا على هذه الاوصاف الاربعة وكل ما اشتمل على هذه الاوصاف
الاربعة شهدت البديهة بان من محدث مثله لا يكون بدون هذه
الصفات فالعالم لا يكون محدثه وهو الله تعالى بدون هذه الصفات
وفي قوله بان محدث العالم ايما الى ان هذه الصفات جارية على المحدث
من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى **علي ان اضدادها** اشارة الى
دليل ثان يدل على انضافه تعالى بهذه الصفات ولولم ينظري العالم
مستملا على ما ذكر واضدادها اي الموت والعجز والجهل وعدم السمع والبصر
وعدم المشيئة والارادة وكل هذه الاضداد **نقايس يجب تنزيه الله**
تعالى عنها واذا استحال انضافه باضدادها وجب انضافه تعالى بها
اذ لا واسطة بين هذه الصفات واضدادها **ايضا** دليل ثالث
واكثر من الادلة اهتماما بشأن المدلول وقوله **قد ورد الشرع بها** اي
بهذه الصفات الست اذ الشايع والمريد مترادفان **وبعضها مما لا يتوقف**
ثبوت الشرع عليها المراد بهذه البعض السمع والبصر بناء على انها في
حقه تعالى نوعان من العلم تنكشف بهما المسموعات والمبصرات عندهما
انما انكشاف فلا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها لا مكان ثبوتها بالعلم
العالم فيصح التمسك بالشرع فيها اي في الصفات التي لا يتوقف ثبوت

ثبوتها

الشرع عليها من هذه الصفات فالضمير لما وعلما ان قوله كالتمجيد تنظير
لما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها من هذه الصفات بالتوحيد فانه مما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليه ويصح ان يكون مثلا لالمطلق الصفات التي لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها والمراد بالتوحيد لهذا الوحدة لاحقيقته التي هي اعتقاد
الوحدة اذ اعتقاد الوحدة صفة الموجد والوحدة صفة الله سبحانه وتعالى
خلاف وجود الصانع وكلامه وخود ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه توقف ثبوت الشرع على وجود الله سبحانه وتعالى وحيوته وقدرته
وعلمه وارادته مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل لان الشرع عبارة عن
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا والتحجير او الوضوح
فاما توقفه على الوجود والحيوة فظاهرا واما توقفه على المشيئة والقدر
والعلم فلان تفصيل الشريعة الى الاحكام الاعتقادية والفرعية والى
القصاص والامثال والمواعظ وتفصيل الاحكام الفرعية الى الاجاب
والتحجير وغيرهما لا يتصور من غير العالم المريد والتفصيل المذكور
يتوقف ثبوته على ارسال الرسل بالمعجزات البامرات والايات البينات
وذلك لا يتصور من غير القادر المريد واما توقف الشرع على كلامه فلان
الشريعة اقسام للخطاب الذي هو نوع من الكلام فوجوده فرع وجوده اذ
وجود النوع مجردا عن جليسه محال فدخل في قوله وخود ذلك العلم والقدر
والارادة **ليس بجزء** شروع في الصفات السلبية لانها سلوب النقاير
عند سبحانه فكل منها سلب لتفصيصة مخصوصة كسلب العرصة والجسمية
وسلب الجهة وسلب الولدية لي غير ذلك عنه تعالى وتسمي صفات الجلال
كما تسمي الصفات النبوتية بصفات الاكرام وعلى ذلك قوله تعالى تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام وقدمت السلبية لانها صفات تخل بالخالق
المعجزة اي تبرز من النقاير بخلاف النبوتية فانها صفات تخل اي
بالكالات والعادة ان التخلي سابق على التخلي بالخالق المهمة تدل على النفي
بقوله لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اي جسيم
فيكون بسبب افتقار ممكن اذ الواجب هو الذي لا يحتاج الى شيء في شيء
ولانه ممتنع اي يستحيل عقلا بقاءه انين فاكثر بل كلما وجد الغدوم وجد

مسألة وأما شأمة بقائه فامرؤي سبيه جدد الامثال وعطف هذا الدليل
على الاول للاشارة الى ان المعول عليه في الدلالة هو الاول وأما الثاني
فبطريق التبعية والتقوية للاول فان صح بينهما فبها ونعمت والا ففي الاول
كفاية وأما ما يقتصر على الاول لان المطالب العلية يطلب فيها كثرة
البراهين لانهما يزيد الطالب يقينا **والا** اي وان لم يتنع بقاؤه بان
لكان البقا معنى اي عرضا قائما به اي بالعرض زائدا عليه فيلزم قيام
المعنى وهو البقا بالمعنى وهو العرض وهو اي اللازم محال لان قيام
العرض ومنه البقا بالشئ من حيث هو جوهرا كان او عرضا معناه ان تحيز
اي العرض تابع لتحيز اي الشئ والعرض لا تحيز له بذاته حتى تحيز غير بتبعيته
اورد عليه ان العرض يقتضي ان يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره وهذا يستلزم
ان يكون لما قام به تحيزه ان يكون لما قام به تحيزه سوا كان بذاته
ام بطريق التبعية لعزم واجيب بان التحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح
لان تحيز غيره بتعاله واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في
الاحتياج الى تحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجواهر
تابعا لبعض دون العكس ترجح بلا مرجح قال بعض المحققين وفي هذا
الجواب منع لا يخفى انتهى ولعل وجهه انه يمكن الترجيح مزج كاصالة ما جعل
متبوعا لما جعل تابعا ولما كان الدليل على عدم بقا العرض قياسا مركبا من
الشكل الاول مولفا من مقدمتين تمام بقا العرض فيه قيام المعنى بالمعنى
وقيام المعنى بالمعنى محال فبقا العرض محال اشار السارح الى ان كلامه من
المقدمتين مبني على مقدمة ضعيفة قال بها القدماء من المتكلمين اما
المقدمة الاولى فبنية على ان بقا الشئ معنى زائدا عليه حيث قيل في الدليل
والا لكان البقا معنى قائما به وأما المقدمة الثانية فبنية على ان معنى
قيام الشئ بالشئ بتبعيته له في التحيز حيث قيل في الدليل لان قيام العرض
الى احزه وهذا معنى قوله وهذا الدليل على امتناع بقا العرض مبني على
ان بقا الشئ معنى زائدا على وجوده وعلى ان القيام بمعناه التبعية
في التحيز بقي ههنا سؤال وهو انه اذا بطل ما قيل في معنى البقا وفي معنى
القيام فالحق فيما اشار السارح الى الجواب بقوله والحق ان البقا هو

استمرار الوجود ولما كان ظاهرا للعبارة يوم ان البقا معنى قائم بالوجود حيث
اضيف الاستمرار الى الوجود فيلزم الوقوع فيما فر منه وموقيام المعنى بالمعنى
اشار السارح الى دفع هذا الابهام بقوله **وحقيقته** اي العبارة الكاشفة
عن حقيقته المحققة لما ميته **انه الوجود من حيث النسبة الى الزمان**
الثاني والمراد به ما عدا الزمن الاول فيشمل ما عداه من الزمان وتوضيحه
ان الوجود في الاعيان متحد الحقيقة لكن ان اضيف الى اول زمانه سيمحذوفا
او الى ما بعده سيمحذوفا خلافا للعبارة لا خلافا للاعتبارات **ومعنى**
قولنا وجد فلز سبق جواب عن ايراد واد على تفسير البقا بالوجود تقرير
ان تفسير البقا بالوجود يستلزم التناقض في قولنا وجد فلم يبق اذ معنا
على ما ذكر وجد فلم يوجد وتقرير الجواب ان هذا الايراد عقله عن قولنا ان
حيث النسبة الى الزمن الثاني اذ لو لوحظ ذلك لعلم ان معناه **انه حد**
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان **الثاني** ثم اشار الى ابطال
المقدمة الثانية بقوله والحق ان القيام هو الاختصاص **الناعت** اي
المنعوت به ووجه الابطال ان التبعية في التحيز ليست مساوية لقيام
الشئ بالشئ لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى بذاته كما اشار الى
ذلك بقوله **كما في اوصاف الباري تعالى** بل اللازم لقيام الشئ بالشئ ان
يكون بين السيين ارتباط وتعلق يستلزم كون الاول ناعا للثاني وهذا
الثاني كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يتصور بين العرضين بل
بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالوجودين كما في قيام العي بالاعم وخرج
بالناعت نحو اختصاص الظرف بالمظروف واختصاص الجزء بالكل فان
وجود الكل مستلزم لوجود الجزء ووجود المظروف مستلزم لوجود الظرف
ولما ابطال الدليل على امتناع بقا الاعراض وهو دليل خاص ولا يلزم من
ابطال الدليل الخاص ابطال المدلول لاحتمال استناده لدليل اخر شرع في
ابطال المدلول بقوله والحق ان اثنا الاجسام وبقاها في كل ان
ومشاهدة بقاها بالبنوع **بجدد الامثال** ليس باعده من ذلك في
الاعراض وخاصة ان الضرورة العقلية شاملة ببقا الاعراض معونة
الحس والقول بان العرض المسامد هو المثل المتجدد لكن لما تميز الحس بين

الشيء وشبهه التباس عليه الحال فظن المجتهد نفس المتقضي مما لا يجدي كيف ومثل
ذلك قايماً في الأجسام وقد اطلقوا على بقايتها وان ان كان على ما زعم البعض
سفسطة محضه وليس ذلك الاحكام بدليّة العقل يبقاها بمعونة المشاهدة
وهذا القدر مشترك بينهما وبين الاعراض فيجب القول ببقاها وما والقول
بالفرق بين البقاين بقيام الدليل على احد مادون الاخر مما لا يلتفت اليه
اذ لا اعتداد بالدليل المصادم للضرورة فالتفريق في ذلك بين الاجسام
والاعراض تحكم صرف وتخصيص للضرورة بلا العقلية بلا بالشهادت
الوهمية ولما كان ابطاله للدليل على عدم قيام المعنى بالمعنى يستلزم قوله
بنقيضه وهو القيام كما هو من مذهب الفلاسفة دفع ذلك بالقدر في دليله
القول بالنقض بقوله نعم تنسكهم اي الفلاسفة في قيام العرض بالعرض
لسرعة الحركة وبطئها ليس يتأخر اذ ليس منها اي في سرعة الحركة وبطئها
شيء في الخارج هو حركة واخر مثله هو سرعة او بطور بل من حركة متخو
متحدة الحقيقة لتبين بالنسبة الى بعض الحركات وهو ما تحتها في السرعة
سريعة وبالنسبة الى البعض وهو ما فوقها في السرعة بطيئة وهذا
القدح تبين ان ليس السرعة والبطور نوعين حقيقيين مختلفين
من الحركة اذ انواع الحقيقية الموجودة خارجا كالانسان والفرس وغيرهما
لا تختلف بالاضافات بل بالفصول كالناطق والصاهل ثم لا يخفى ما في
عبارة من مسامحة حيث اطلق السرعة والبطور و اراد السرعة والبطور
اذ لا يخفى ان النوع الحقيقي للحركة على تقدير كون السرعة والبطور امرين
حقيقيين هو السرعة والبطور لا تتركب من نوع الحيوان هو الانسان مثلاً
لا الانسانية ولا جسم المنفي عطف على المنفي ولا لتأكيد المنفي المستفاد
من ليس لانه اي الجسم متتركب من الجواهر الفريدة كما هو مذهب المتكلمين او
من الهيوولي والصورة كما هو مذهب الفلاسفة لان الغرض بقي الجسميّة
على كل من مذهب حقا كان او باطلاً ومختبر وذلك اي التركيب والتحيز امان
الحدوث لاقتدار كل متتركب الى اجزائه او جزئيه واي علة فاعلية وافقها
كل مختبر الى حيزه ولا اقتدار مستلزم للامكان اذا الواجب لا يحتاج الى شيء
في شيء والامكان يستلزم الحدوث وايضا كل مختبر لا يوجد الامع التحيزه

والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما لا يوجد
الاعم الحادث فهو حادث فالمختبر حادث فلو قال السارح وذلك امان
الامكان لكان اظهر وكلامه السابق انشأ اما كونه اظهر فلان التركيب
والتحيز يستلزمان الامكان بلا واسطة بخلاف الحدوث فانما انما يستلزم
بواسطة الامكان كما تقرر واما كونه بكلامه السابق انشأ فلانه قد مر ان
علة الاحتياج في الوجودي لامكان حيث قال ضرورة امتناع ترجيح احد
طريقي الممكن ولا جوهر اما عندنا معشر المتكلمين فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو مختبر وجزء الجسم والله تعالى متعال عن ذلك وفي قوله
و جز من الجسم اخذ من قوله للجوهر اسم لما تركب منه الجسم اي الى انه لا يوجد
جوهرا الا وهو في ضمن الجسم فلا يوجد جوهرا مفرد على حدة وهذا لا ينافي
ما تقدم من ان الحيز اسم من المكان لشموله للجوهر لان المشغول باعتبار
شغل المجموع الجسم له مكان وباعتبار شغل كل جزء من اجزائه على حدة غير
هكذا قال بعض المحققين اصحاب الحواشي من تكلم على شرح العقائد ولاه
يخفى ان هذا احتياج الى النقل لما وجد في الواقع وبالجمله فالقدرة صالحة
لكل ممكن ومن جملة ذلك وجود الجوهر العزدي بدون الجسم فالمدعي لكونه
لا يوجد على حدة وانما يوجد في ضمن الجسم ان اراد ان ذلك لم يقع له
واثبت ذلك ولا تراغ معه وان اراد انه لا يقع فمتنوع لان القدرة العلية
لا يتقاضاها ممكن والاشارة في ذلك الى التحيز والجزئية لما فيهما من
الاقتدار المستلزم للامكان والحدوث تعالى الله عن ذلك واما عند
الفلاسفة فلاهم وان جعلوه اي لفظ للجوهر اسما للوجود لا في
موضوع اي محل يقوله ويحصله وهو قسمان مادي ومجرد عن المادة
كالعقول والنقوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله مجردا كان او مختبرا
وفي قوله وان جعلوه الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال اذا كان الجوهر
عند الفلاسفة اسما للوجود لا في موضوع كان صادقا بالمجرد فما وجه
التبني وحاصل الجواب انه وان صدق عندهم بالمجرد لكنهم جعلوه
من اقسام الممكن و ارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت هي
كانت لا في موضوع كما يقال يدل على ذلك قوله في تعريفه هو ماهية

اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله اذا وجدت يدل لزوما على ان له
 مامية وجودا زائدا عليها وجود الواجب عندهم عينه فقوله اذا
 وجدت بالفعل المستعمل بالتجدد يقتضي ان وجود تلك المامية طاري ولو
 بالرتبة بناء على معتقدهم وذلك يستلزم الامكان المنافي للوجوب **واما**
اذا اريد بهما اي الجسم والجوهر القائم بذاته لا بمعنى التحيز بنفسه غير
 تابع لغيم في التحيز بل بمعنى المستغنى عن محل يقومه مع قطع النظر عن
 الترك والتحيز راجع الى الجوهر فهو لفظ ونشر مرتب فاذا اريد مع قطع
 النظر عن الامكان بهما ذلك **فانما يمنع اطلاقهما على الصانع تعالى**
من جهة عدم ورود الشرع بذلك لا من جهة استحالة التماثل على الباري
 تعالى مع تبادر الفهم من اطلاق الجسم والجوهر الى الترك والتحيز
 ومع ذهاب المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه
 تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه وهو الترك والتحيز
 وفي قول السارح مع تبادر الفهم الى اخره اشعار بان العمدة في المنع من
 الاطلاق عدم الاذن **واما التبادر** وايما اتباع المجسمة والنصاري
 في الاطلاق فنطريق التبعية والتقوية ولهذا ورد الاعتراض باطلاق
 الموجود والواجب والتقدير عليه تعالى مع عدم ورود الشرع باطلا
 كما اشار الى ذلك بقوله **فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود**
والواجب والتقدير ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح
 ذلك بالاجماع ومؤمن الادلة الشرعية القطعية ولا بد له من مستند
 من الكتاب والسنة وان خفي هذا من الجواب الصحيح **وقد يقال**
اي وقد قيل في الجواب ان الله والواجب والتقدير اي الفاظها
 الفاظ مترادفة مفهومها واحد والموجود لا يراد معنى الواجب
 وكذا التقدير واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة اي في لغة
 فهو اذن باطلاق ما يراد به من تلك اللغة او من لغة اخرى
 واذن باطلاق ما لا يراد به **وقد ورد الشرع باطلاق الاسم**
الكثير وهو لفظ الجلالة فيكون اذنا في اطلاق الواجب والتقدم
 لانما مترادفان واذنا باطلاق الموجود لان معناه لازم لمعنى اذا

او الموجود لا في
 موضوع

يلزم

اذ يلزم من وجوب الوجود الوجود **وفيه نظر** اما اولاف الترادف ممنوع
 بتغاير مفاهيمها اذ مفهوم الله الذات المعين الواجب الوجود ومفهومه
 الواجب كلي وان اخصر في الخارج بالدليل القطعي في الذات المعين
 كما هو مفهوم القديم ما لا ابتد الوجوده ويعتبر في الترادف اتحاد
 المفهوم واما ثانيا فلانا وان سلمنا الترادف لكن يمنع ان الاذن في
 اطلاق المرادف والملزوم اذن في اطلاق المرادف الاخر واللازم
 لجواز ان يكون في اطلاق المرادف الاخر واللازم مانع مثل يهام ما
 لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك بين معني المرادف او اللزوم
 وبين معني اخر لا يليق بذاته تعالى او غير ذلك والخطر في ذلك
 عظيم والتوقف الى التوقيف واجب الاتري ان الساري يطلق عليه
 تعالى دون الطيب وكذا الجواد دون السني وان كان كل من الوضعية
 ملازما للاخر وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
 على ثبوت معني من المعاني لذاته تعالى اجاز اطلاق ما يدل عليه
 من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منها لكنه اشترطه
 ان لا يكون اللفظ موصفا نقضا ولعل هذا هو السر في قول السارح
 مع تبادر الفهم الى اخره وفي بعض النسخ وفيه نظر من وجهين احدهما
 في الترادف والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه
 تعالى وهو مشير الى التفصيل الذي ذكرناه **ولا مصور لما كان**
مصورا اسم مفعول من صور جعله ذصورة فيكون مفاد الكلام
 تنزيهه تعالى عن ان يصور احد والعرض يعني الصورة من اصلا
 فسر السارح بقوله **اي صورة وشكل** ولا صورة هي مجموع الشكك
 واللون فغطف الشكل عليها من عطف الجوز على الكا مثل صورة النساء
 او فرس لان ذلك علة النفي والاشارة للصورة من خواص الاجسام
 خبر اول يحصل لها تفسير لقوله من خواص الاجسام وهو خبر ثان والضمير
 فيه لذلك بواسطة الكميات الكيات جمع كي وهو الفرد من الكبريت
 الى جنسه وهو الكر والكر عرض يقبل التجري لذاته وهو على قسمين متصل
 وهو ما لاجزائه المفروضة بفرض العقل حد مشترك تلا في عنده ومنفصل

ذبي

وهو ما ليس لاجزائه المفروضة حد مشترك تتلاني عنده ويسمى الاول بالمقدار
 ايضا كما يسمى الثاني ايضا بالعدد فالاول كالطول والعرض والعمق فان لكل منها
 حدا مشتركا تتلاني الاجزاء عنده يسمى النقطة والثاني كاللثة فالحدا لاجزائه
 لا جزائيا مشتركا تتلاني عنده اذ الثاني منفصل عن الاول والثالث منفصل
 عن الثاني ومن هذا تعلم ان المراد بالاول لا استلزام الشكل الذي هو
 هيئة احاطة نهائية الى اجزائه فهو راجع الى الشكل كما ان قوله **والكيفيات**
 راجع للصورة والكيفيات جمع كيفية نسبت لجنسها وهو كيف وهو عرض
 لا يقتضي لذاته قسمة ولا لا قسمة ولا نسبة ولا لا نسبة كاللون فانها
 لا تقتضي لذاتها شيئا مما ذكر واحترز بالقيد الاول عن قبوله القسمة
 باعتبار محله كالجسم والقيد الثاني عن الكم وبالثالث عن النسبة كالابوة
 فانها عرض تقتضي لذاتها نسبة **والحاطة الحدود** راجع الى الشكل اذ
 يلزم من نسبة الاحاطة وجود الاحاطة **والنهايات** تفسير للحدود
 اذ الحد يطلق بالاستراكية على النهاية وعلى المنع ايضا ولذا يسمى السجان حدا
 لمنعه المسجون من الخرج **ولا محدود** اسم مفعول من حده جعله ذا حده
 والغرض بتربيته تعالى عن ان يتصف بالحد من اصله ولذا فسر السارح
 بقوله اي ذي حد **ونهاية** وكذا الغرض من قوله **ولا معدود** وتربيته
 تعالى عن ان يضاف بالعدد من اصله كما اشار الى ذلك بقوله اي ذي
عدو وكثر يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير **ولا**
المنفصلة كالاعداد والنفي الاول راجع الى قوله **ولا محدود** والثاني
 راجع الى قوله **ولا معدود** وانما اخضر الاول اعني قوله **ولا محدود**
 بالكميات المتصلة لا قترانه بالثاني اعني قوله **ولا معدود** فان الغرض
 منه نفي كونه تعالى محلا للكميات المنفصلة والافلو اقصر على الاول
 افاد سلب كونه تعالى محلا للكميات مطلقا وقد علمت من حد الكم المنفصل
 انه صادق عند العقل بالمقادير وغيرها وان اخضر بحسب الخارج في
 المقادير ومن حد المنفصل انه صادق عقلا بالاعداد وغيرها وان
 اخضر خارجا في الاعداد فادخل السارح الكاف على المقادير والاعداد
 بحسب الافراد العقلية **ولا متبعض** ولا متجز اي ذي ابغاض اجزاء

قد تقدم التنبيه على مثله ولما كانت صيغة متفعول متفعلة بالتكثير وكان الغرض
 نفي اصل مادة الفعل لا نفي الفعل بقيد التكثير فسر السارح بقوله اي ليس
 ذي ابغاض واجزاء السري التعبير بصيغة الجمع دون الافراد ان كل متبعض
 ومتجز يستلزم ان يكون ذا ابغاض واجزاء اذ كل ماله جزء فله جزا اخر وكل ماله
 بعض فله بعض اخر **ولا متركب منها** اي الابعاض والاجزاء **لما في ذلك**
 اي المتبعض والتجزى والتركيب **من الاحتياج للاجزاء** اذ كل متركب ومتجز
 ومتبعض محتاج لاجزائه ومفتقر اليها والاحتياج يتلاني وجوب الوجود **فما**
له اجزاء حاصله ان ذات المتركب والمتبعض والمتجزى واحد فافادة الجمع
 بينها فاشارة الى انها وان احدث ذاتا في مختلفه بالاعتبار اذ ماله اجزاء
 يسمى باعتبار **تالفه منها متركبا** وباعتبار **اخراجها** اليها متبعضا **ومتجزيا**
 وايضا حادثة ان اعتبر كون الشيء في اصل الحلقة متفرقا لاجزاء والتركيب
 عارض له يسمى متركبا وان اعتبر كونه في الاصل متصل الاجزاء والتحليل للاجزاء
 عارض له يسمى متبعضا ومتجزيا فبين المتبعض والمتجزى ترادف وبينهما وبين
 المتركب تشاؤم بحسب الصدق **ولا متناه** لان ذلك اي التناهي من
صفات المقادير والاعداد حاصله ان الجسم محل للكم بقسميه وان الكمية
 محل للحد والنهاية والله سبحانه متعال عن الجسمية فليس محلا للكم وعن
 الكمية فليس محلا للحد والنهاية لاستلزام كل من ذلك للافتقار المتناه
 عنه سبحانه فعلم ان الحد والنهاية من الاوصاف الاولى للكم بمعنى انه
 يتصف بهما او لا وبالذات ويتصف بهما موضوعه وهو الجسم ثانيا وبالعرض
 فالعرض من قوله **ولا متناه** سلب كونه تعالى محلا للحد والنهاية لتزيمه
 سبحانه عن الكمية ولهذا اتضح الفرق بين المحدود والمتناهي وعلم سره
 الجمع بينهما في النفي وان دفع ما يقال ما وجه الجمع بينهما في ذلك وهما
 التبعي بنفي احدهما والي هذا اشار السارح بقوله لان ذلك اي التناهي من
 صفات المقادير والاعداد بعد ان قد مر ان قوله **ولا محدود** ونفي كونه نفي
 محلا للكميات المتصلة كالمقادير فتأمل **ولا يوصف بالمايية** تطلق
 المايية بمعنيين لغوي وهو المايية المعبر عنها بالحقيقة ايضا وبني على
 قسمين جنسية ونوعية فالاولى هي المقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة

في جواب ما هو والثانية هي المقولة على كثيرين متحدن بالحقيقة في جواب
 ما هو وعزني وهو المجانسة أي المشاركة للأشياء في الجنس والحقيقة والمناسبة
 بين المنقول عنه والمنقول إليه ظاهرة إذا لا يخفى ما بين الجنس والمجانسة
 من الملازمة وإن صدقت المايية بالمعنى الأول على النوعية فقول
 أي بالمجانسة للأشياء بيان لمعنى المايية عرفاً وقوله **لان معنى قولنا**
عرفاً ما هو من أي جنس هو أبدال للمناسبة بين المعنيين وفيه إشارة إلى
 أن المايية نسبة إلى ما الاستهنامية بزيادة الف بعد الف ما قلب هذه
 الالف المزينة نمرأ والمجانسة توجب التمايز عن باقي المجانسات
بفصول مفهومة أي وجدة لقوام النوع **فيلزم** من الاشتمال على الجنس المشترك
 والفصل المقوم التركيب المستلزم للافتقار المنز عنه تعالى **والكيفية**
 قد تقدم أن الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة إلى أجزاء وإشار الشارح إلى بيان
 أنواعها بقوله من اللون في المبصرات **والطعم** في المذوقات **والرائحة**
 في المشومات **والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة** في الملوّسات
 وأما اقتصر من الملوّسات على هذه الأربعة لأنها المدركة باللمس ولا يرى
 وبالذات كما مر وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام راجع إلى الملوّسات
 وتوابع المزاج في التركيب راجع إلى ما عدا الملوّسات وحاصل الفرق
 أن الكيف القايير ما أن يكون لتركيب ذلك الجمل مدخل في وجوده أو لا
 فالأول ما عدا الملوّسات من سائر المحسوسات والثاني الملوّسات ومعنى
 كونها من توابع المزاج أن الحقايق المختلفة كالعناصر الأربع إذا ركب بعضها
 مع بعض نشأ عنه المزاج ونشأ عن المزاج ما ذكر وهذا نضج بما سبق من
 أن الألوان والطعوم والروائح من توابع المزاج حيث قال الشارح بعد قول
 المصنف ويحدث في الأجسام والجواهر كاللون والأكوان والطعوم
 والروائح والأظهار ما عدا الأكوان لا يعرض للأجسام ورد صريح لما
 قاله المصنف هناك من أنها تعرض للجواهر أيضاً ولكن ما ذكره لا
 يثبت على أصول الجماعة لتصرّحهم بأن الأجسام بأسرها من الأفلاك
 والعناصر وغيرها متساوية الأقدام لاتحاد حقايقها في التركيب من
 الجواهر الفردة وتخصيص بعضها بالعوارض المختلفة كتخصيص النار

بالحرارة والماء بالبرودة مجرد ارادة القادر المختار فجوز أن يخلق سبحانه في النار
 البرودة كما وقع ذلك في النار التي فيها الخليل عليه الصلاة والسلام وإن
 يخلق في الماء الحرارة والاحراق لكون البرودة ليست من طبعه بل محض ارادة
 القادر المختار وقد جاب بان غرض الشارح أن ما ذكر من توابع المزاج بحسب ما
 اجري الله تعالى به عادته وجوز أن يخلق بذاتها اضدادها خالقاً للعادة **ولا**
يمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ أي سريان بعد وهو الامتداد
 القاييم بالتمكن من الطول والعرض والعمق **في بعد** آخر هو المكان كما يصرح به قريباً
متوهم عند المتكلمين أي عدم محض يتوهم حقيقة في الخارج من غير أن يكون له
 تحقق فيه **او محقق** بكسر القاف الأول أي موجود عنده الفلاسفة **يسمونه**
 أي البعد الآخر على التقديرين **المكان** وعلى القول بأنه يتحقق يكون قايماً بأجسام
 عند المشائين منهم وبنفسه عند الاشراقيين وعرفه المشائون بالسطح
 الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحوي وقدم الكلام على ذلك
 وعرفه الاشراقيون بأنه جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه مستدلين على ذلك
 بأنه لو كان معدوماً لم يتقدر بالنصف والمثل والضعف في قول القائلين
 هذا المكان قدر ذلك المكان أو مثله أو ضعفه إذ التقدير إنما يكون في الموجود
 دون المعدومات واستظهره كثير من متأخري المتكلمين حتى انه سمي به
 المكان الفطري أي الذي تشهد به الفطرة والخلقة ثم القائلون بهذا المذهب
 انقسموا فرقتين فمنهم من أحال خلوه عن الشاغل وسم القائلون بأن الكل ملا
 وأنه لا خلا ومنهم من جوز ذلك وسم القائلون بوجود الخلا والمتكلمون وإن
 جوزوا وجود الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدماً محضاً محصوراً
 بين خاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتماشان ولا يكون بينهما ما يما
 والكون أمراً اعتبارياً عديمي فقوله **والبعد عبارة عن امتداد** كان ينبغي
 أن يقول هو هو أو موجود قائم **بالجسم** أو بنفسه ليشمل المذامب الثلاثة
 في المكان ويدخل البعد النافذ في قوله قائم بالجسم وقوله **عند القائلين**
بوجود الخلا ظن لقوله قائم بنفسه وهو يؤمن أن كل من قال بأنه موجود
 قائم بنفسه قايلاً بوجود الخلا وليس كذلك لأن القائلين بذلك اختلفوا
 فمنهم من قال بوجود الخلا ومنهم من قال باستحالة كالتقدم والله تعالى

لا يستلزم
أي الامتداد

مستزده عن الامتداد الموهوم والمحقق والمقدار تفسير لا امتداد الذي هو
من قبيل المقادير التجزي المستلزم للافتقار المنا في لوجوب الوجود ولما تضمن
كلام السارح فيما سبق ان التمكن لا يتحقق الا بوجوب امتداد قائم بالتمكن واخر
قائم بالمكان حيث فسر التمكن بنفوذ بعد في بعد ورد عليه حقق التجزيدون
امتداد في الجوهر الفرد كما اشار الي ذلك بقوله فان قيل الجوهر الفرد
متجز ولا امتداد فيه والالكان متجزيا فلم يكن جوهر فردا والالكان باطل
فلذا الملزوم وبني السؤال على ترادف التمكن والتجزؤ وهو ممنوع كما اشار اليه
بقوله قلنا المتكّن اخص من المتجزى يعني ان دعوى المعارض ان التجزؤ لا
يستلزم الامتداد مسألة واما قوله باخذ المفهوم فممنوع لتغاير المفهومين بما
بينهما من العموم والخصوص مطلق لان التجزؤ هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ما ممتد او غير ممتد والمكان هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وتنفذ فيه ابعاده فكل ما صدق عليه التمكن صدق عليه التجزؤ ولا عكسه
وحديثك فلا يلزم من ثبوت الامتداد في الاخص ثبوت للاعم فان قيل ما
السري اقتضاه على مدح المتكلمين ولم لم يقل هو الفراغ المتوهم او المحقق
ليشمل مدح الفلاسفة كما تقدم في المكان اوجب بان السري ذلك ان
الفلاسفة لا يقولون بنبوت الجوهر الفرد فلا حاجة طهر بتعريف مسألة
خلاف المتكلمين فافهم وتفوقا على ثبوته فاحتاجوا الى ذلك فما ذكر من
قوله لان التمكن اى اخره دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل
على عدم التجزؤ فهو انه لو تجزؤ فاما في الاول فيلزم قدم التجزؤ المتجزؤ
يستحيل وجوده بدون التجزؤ فقدمه يستلزم قدمه فيلزم تعدد الذات
القديمة وموكفروا ورد عليه ان ذلك لا يلزم على مدح المتكلمين اذ التجزؤ
عندهم هو الفراغ الموهوم وهو عدم محض فيمتنع وصفه بالقدم اذ القدم هو
الوجود الذي لا ابتداء لوجوده نعم اللزوم ظاهر على القول بوجود التجزؤ
واجب عن ذلك بان هذا الجواب مبني على القول بوجوده كما اختاره جماعة
من متأخري المتكلمين كما تقدم اولا في الازل فيكون محالا للجواب
اذ على هذا التقدير قد حله التجزؤ الذي هو وصف وجودي حدث بعد ان
لم يكن والالكان باطل لتزوجه سبحانه عن ذلك فالملزوم ومثله وايضا

دليل

دليل اخر على نفي التجزؤ لو فرض التجزؤ امتنع الا بتكالك حالة عن واحد من هذه
الامور الثلاثة وكلها مستحيلة في حقه تعالى فيستحيل تجزؤ كما اشار الي ذلك
بقوله اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فهو يكون متناهما او يزيد
عليه فيكون متجزيا اذ زيادته على الحيز تستلزم اشتراكه على جزين احدهما داخل
الحيز والاخر خارجة وكل من السابقي والتجزؤ مستحيل في حقه تعالى والظاهر
في الاستدلال كما قاله بعضهم ان يقال التجزؤ لا يستلزم الاحتياج اليه
الحيز منافع لوجوب الوجود كما هو المشهور انتهى واذ لم يكن في مكان
ولا في حيز لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غير مما فيه اشار الى ان
ايمه السنة نصوا على نفي التمكن والتجزؤ والجهة عند سبحانه وتعالى والمصنف
اختصر ذلك في نفي التمكن اذ يعلم منه نفي التجزؤ ونفي الجهة اما الاول
فلمشاركة التجزؤ للتمكن في العلة العظيمة والافتقار واما الثاني فلما اشار
اليه بقوله لانها اما حدود واطراف لا امكنة او نفس الامكنة
باعتبار عرض الاضافات اليه اخر فني التمكن يدل على نفي الكون في
جهة عنه تعالى بالالتزام على المعنى الاول وبالصرحة على المعنى الثاني اذ
الجهة عين المكان باعتبار الاضافة واعلم ان الجهة تطلق باطلافتين الاول
الهامنتهي الاشارة الحسية اى المشار اليه الحسي ومقصد الحركة المستقيمة
اي المتحرك حركة مستقيمة فجهة المكان المعين المشار اليه اشارة حسية
منتهاه ومي مقصد المتحرك حركة مستقيمة ومعنى ذلك ان كل من قصد ان
يتحرك حركة مستقيمة كان مقصده جهة فان تحرك حركة مستقيمة الى العلو
كان مقصده جهة العلو والسفل كان مقصده جهة السفلى وهكذا اما اذا
تحرك حركة معوجة فلا يلزم ذلك لان الحركة المعوجة لا تخلص جهة معينة
من الجهات ثم ان المكان المشار اليه اشارة حسية له ست جهات كل منها
طرفه ومنتهاه وبني العلو ويقابله السفلى والامام ويقابله الورا واليمين
ويقابله الشمال وكل منها مقصد للحركة المستقيمة فان قيل فاذا كانت
الجهات اطرافا ونهايات لا امكنة فما معنى اثباتها للجسم ونقطة عن
الواجب اذ التمكن في طرف المكان غير محقول فالجواب ان معنى كون الجسم
في جهة المكان وطرفه انه في مكان يلي تلك الجهة وذلك الطرف لانه في

نفس الطرف ومعني كون الواجب ليس في جهة انه متعال عن الكون في مكان يلي
جهة والاطلاق الثاني انها المكان الذي علي ذلك الطرف فيسمى المكان
الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها اي المكان الذي يلي
علوا واسفل الفضاء الذي شغلته الارض بأبعادها فقولها اما حدوده
واطرافه لا يمكن بناه علي المعني الاول للجهة وقوله او نفس الامكنة بناه
علي المعني الثاني لها ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا مفقود
المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر مجهول وحذف
الوصف في الموضعين للعلو به اذ المقدرة به لا يكون الا معلوما والمقدر
لو كان معلوما لم يرجح الي التقدير بشي فتعين ان يكون مجهولا واعتراض علي
هذا التعريف بانه انما يجري علي القول بوجود الزمان وهو قول ضعيف
والصحيح انه اعتباري لا وجودي فالاولي ان يقال في تعريفه انه عبارة
عن مقارنة متجدد معلوم لمتجدد مجهول فان المقارنة امر بشي اعتباري لانه
وجوده في الخارج فيكون التعريف حينئذ جاريا علي القول الصحيح
وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة اي حركة الفلك ومنهم من
عرفه بانه نفس الحركة وبني عندهم واحدة قسرية ليست مجمعة الاجزاء
الوجود بل وجود كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله وكذا مقدار الحركة
اجزائه غير مجمعة في الوجود فلا يوجد جزء منها الا بعد انقضاء ما قبله
فعلي تعريفه بالمقدار يكون الزمان وجوديا اذا المقدار كونه متصل وعلي
تعريفه بالحركة فيكون عذمية اذ الحركة عند الفلاسفة هي الخروج من
القوة الي الفعل والخروج من الامور النسبية اليه لا وجودها في الخارج
والقوة الاول هو الصحيح عندهم ولذا اقتصر عليه السارح قال اصحاب
هذا القول ان كل موجود حادث فله فوجوده مقدور بوجوده من ذلك
المقدار فالمقدار محتوي علي كل حادث احتوا الظروف علي المظروف فاذا صدق
عن احد فعل كان كل جزء من اجزائه مظهروفا لجزء من اجزاء المقدار ومقدرا
بقدره والفرق عندهم بين مظهر وبين المظروف والمكان ان
مظروف الزمان ليس مما سألنا خلافاً لمظروف المكان والله تعالى متنبئ
عن ذلك اما عندنا فلان معني جريان الزمان علي الشي كونه متجدداً مجهولاً

مقدراً المتجدد معلوم وليس في ذاته سبحانه وتعالى ولا في صفاته تجدد
تعالى عن ذلك واما عند الفلاسفة فلان معني جريان الزمان علي الشي
تطبيق مقدار حركة الفلك او نفس الحركة عليه والله سبحانه متعال عن
ذلك اذ لا تطابق حركة الفلك او مقدارها الا محواه الفلك قال
ايمتنا فلا يوصف سبحانه في انه خارج عن الزمان ولا في الزمان بل بانه
قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان ولا يلزم من ذلك انقضاؤه تعالى
بالحوادث اذ القبلية والبعديّة والمعنيّة من الامور الاعتبارية اليه لانه
تحقق لها في الخارج واعلم ان ما ذكره من الترتيبات جمع تترية وجمعة
بالالف والتالكونه لا يعقل وانت الضمير في قوله بعضها يعني عن
البعض العائد علي ما لا لها واقعة علي الترتيبات الا انه اي المصنف
اي لكثرة حاول التفضيل اي التبيين والتفصيل علي كل معني من هذه
المعاني بما يدل عليه بالصراحة والتوضيح في ذلك فضايلة حاول
اي ايصال الحق الواجب من اضافة الموصوف الي صفته اي الحق الواجب
في باب التترية وردا علي المسببة والمجسمة المراد بالمسببة القايلون
بالجهة مع نفى التجسيم صريحا وسموا مسببة لانهم وصفوا الرب تعالى بما هو من
صفات المخلوقات وقد قال تعالى ليس كمثله شي وسائر اي باقي فراقه
الضلال والطغيان بابلغ وجه من المبالغة واوكد انما كان ابلغ
واوكد لكونه علي وجه التفصيل والتعيين فلم يبال بتكرير الالفاظ
المترادفة كالمبتعض والمجزئ والتصرح بما علم التزاما اذ العلم بانه
واجب يستلزم العلم بانه قد ير العلم بانه ليس بحسم يستلزم العلم بانه
ليس بمصور ولا محدود ولا معدود ولا موصوف بالكيانية ولا مبتعض ولا
مجزئ ولا متركب ولا متمكن في مكان والعلم بانه واحد يستلزم العلم بانه
ليس بمعدود والعلم بانه ليس بمبتعض ولا مجزئ يستلزم العلم بانه ليس
بمتركب ثم ان مبني مصدر مبني اي بنا التترية اي التقدير والتظهير
عما اي الامور اليه ذكرت من النقايس علي انها خبران تنائي وجوب
الوجود لما فيها من شايبة الحدوث والامكان اي علامتهما وبني
الاقتدار اذ وجوب الوجود هو الاستغناء المطلق عن كل شي ولو قدر الامكان

على الحدوث لكان اولى لما اشرفنا اليه من استلزام الامكان للحدوث الا في هذه
الصفات العلية وقوله **على ما اشرفنا اليه** اي عندني كل نقيصة من هذه
النقايص حيث قال عندني العرض لانه لا يقوم بذاته الى اخره وعندني الجسم
لانه يتركب الى اخره وعندني الجوهر اما عندنا فلا نعلم اسم الى اخره وعندني
الصورة لان ذلك من خواص الاجسام الى اخره الى غير ذلك **لا على ما ذهب**
اليه المشايخ اي مشايخ ما وراء النهر ومنهم المصنف من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمنع اي يستحيل بقاءه والله سبحانه وتعالى واجب
البقاء فلا ينزع عرض ومعنى الجوهر بحسب اللغة ما اي موجود يتركب عنه
غيره اي عن جسده والمراد بالجوهر الجسم عظيم والله سبحانه متعال عن ذلك
ومعنى الجسم بحسب اللغة ما اي موجود يتركب هو عن غيره من اجسام
وهي الضخامة وعظم المقدار واما يحصل ذلك بكثرة الاجزاء **دليل قوهر**
اي اهل اللغة هذا الجسم اي اصغر واكثر اجزا من ذلك وهو سبحانه متنع
عن التجزي والتركب ووجه عدم بنا التثنية على ذلك ظاهر من الخضم المعاني
القابل بثبوت يمين من النقايص ان يقول التراجع في نفي ما هو المتعارف عليه
من معاني هذه الالفاظ لا ما استعربه الفاظها بحسب اللغة فالتراع في
نفي العرض بمعنى القيام بغيره بقطع النظر عن المعنى اللغوي وهو امتناع
البقاء في نفي الجسم بالمعنى المتعارف عليه لا بالمعنى اللغوي وفي نفي الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يجزي بقطع النظر عن تركب غيره عند وهكذا فلو بني المشايخ
التثنية على ما بناء عليه السارح من ان كلام هذه النقايص مستلزم
للافتقار المستلزم للامكان والحدوث المتنافيين لوجوب الوجود لما
وجد الطاعن الى ذلك سبيلا لا يقال ان معنى الجسم بحسب اللغة ايضا
مستلزم للافتقار المستلزم لما ذكر لما اعتبر فيه من التركب عن غيره
فعناه لغة مساو لمعناه عرفاني استلزام الافتقار فلعل اعتراض السارح على
بناءيه التثنية بالنظر الى المجموع لا نأقول انه لم يلاحظوا في تعليل ذلك
بل ما سياتي في قوهر لو تركب فاجزاه الى اخره فلو خطوا في التعليل استلزام
الاقتدار لصح بنا التثنية عليه على ان ذلك في غير معنى الجسم ما ذكر من النقايص
بحسب اللغة ايضا فامتل وان الواجب لو تركب عطف على ان معنى العرض

التركيب

فهو دليل المشايخ على تعاليه تعالى عن التركب فاجزاه الى تركب منها اما
تنصيف اي كل جزء منها بصفات الكمال المتضمنة لا لومية موصوفها
كالعلم بكل معلوم والقدرة على كل ممكن وهكذا فيلزم تعدد ذات الواجب
اذا الاجزاء ذات وقد فرض انصاف كل منها بما ذكره واللازم باطل بل كثر اول
تنصيف بصفات الكمال بالمعنى المذكور بان اتيف الانصاف بذلك عن
جميعها او بعضها **فيلزم النقص** المؤدي للافتقار الى التكميل المستلزم
للامكان **والحدوث** المؤدي لحدوث الكل المركب من الاجزاء هو عينه
الاجزاء فافتقارها يستلزم افتقاره ووجه عدم بنا التثنية على هذا
ظاهر من الخضم المعاني ان يقول لا نسلم استلزام عدم انصاف كل جزء على حد
بصفات الكمال لنقص المجموع واما يلزم نقضه لولم يتصف من حيث هو مجموع
بصفات الكمال فلو بنوا التثنية على التركب على ما بناء عليه السارح من ان
التركب مستلزم للافتقار المستلزم للامكان المتنافي لوجوب الوجود لم
يجد المعاني الى الطعن سبيلا **وايضا** دليل المشايخ على تثنيه تعالى عن
الصورة والشكل والكيفية وحاصله انه لو كان الواجب ذا صورة وشكل
وكيفية لزم المحال لانه اما ان يكون مستملا على جميع الصور **والاشكال**
والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد على ذات واحدة اذ في كل من الصور
والاشكال والكيفيات ما هو متضاد كصورة الانسان وغيره وكالشكل المربع
والمثلث وكالبياض والسواد والراحة الطيبة وصدتها او مستملا على
بعضها **وبى مستوية الاقدام** في افادة المدح والنقص اثباتا ونقيا
فان افادتي منها المدح او النقص افادة غيره منها اولا فلا وفي عدمه
دلالة المحدثات عليه اي على كل منها فلا تدل المحدثات على بعضها دون
فيقتصر الى محضه ويدخل تحت قدره الغير لان البعض المفروض كونه
عليه مستو مو والبعض الاخر في افادة المدح والنقص وفي عدمه دلالة
المحدثات على كل منها فلا تدل صورة على كمال او نقص دون اخري وكذا القول
في الشكل والكيفية ولا تدل المحدثات على شيء من ذلك دون شيء لما تقدم من
ان المحدثات اما تدل على انصاف صانها بصفات الكمال كالعلم والقدرة
وهو معنى قوله **خلاص العلم والقدرة** فالحق ان صفات الكمال تدل

تدل المحدثات على ثبوتها للذات المقدسة واضدادها اي صفات
الكال صفات نقص لا دالة على ثبوتها بل الدليل القاطع قايم على عدمها
واستواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فيما ذكر يستلزم عدم اقتضا
الذات لبعضها دون بعض فتكون نسبة الذات الى البعض المفروض كونه
عليه والي غير سواء فلا بد للبعض المذكور من تخصيص تخصسه بالوجوده
دون العدم لاستواء وجوده وعدمه بالنظر الى الذات فيلزم اقتضائه
الي غير ودخوله تحت قدرة الغير فيكون حادثا واحدا وانه يستلزم قيام
الحادث بالذات الواجب الوجود وهو محال ووجه عدم ثبوتها
سجانه عن الصورة والشكل والكيانية على ذلك ان الحضم المعاند ان يقول
ختار الشئ الثاني قوله فيفتقر الى محض ويدخل تحت قدرة الغير فيه
منع لولا يجوز ان يكون المحض لذلك البعض بنفس ذاته كما في جميع صفاته
ودعوى مساواة الذات الي جميعها ممنوعة واما استواءها في عدم دالة
المحدثات عليها فسلم لكن الاستواء في ذلك لا يدل على عدم ثبوتها فلو ثبوتها
ذلك على ما بناء عليه السارح من الصفات في وجوب الوجود لما فيها
من شايبة الامكان والحادث لم يجد المعاند الي الطعن سبيلا لا يقال
ان بعض الصور اكمل من بعض كصورة الانسان فانها اكمل من صورة الفرس
مثلا لقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم لا نأقول المراد
باستواء الجميع في افادة المدح بالنسبة الى الالوهية ولا مدخل لشيء منها في
الالوهية وهذا الجواب اولى من الجواب بان المراد باستواء الصور استواءها
في حد ذاتها فلا يرد ان صورة الانسان اكمل من غيرها كالفرس لان اكملية
انما جات من حيث انضافه بالعقل والادراك لا من حيث خصوص الصورة
لنفاة هذا الجواب لالاه لانها متسكات على قوله لا على ما ذهب اليه
المسايح **توهم** اي تضعفت عقايد الطالبين وتوسع مجال اي مكان
جولان الطاعنين المخالفين لامل السنة اذ كان لهم مطعن في العقيدة
الحقة فصار لهم مطعن اخر في ادلتها **ازعم** اي من الطالبين اوده
الطاعنين او بما فرغ عما علة توهم او توسع او بما ان تلك المطالب
العلية في الترهيات عن هذه النقايص مبنية على امثال هذه

الشبه الالهية واجتج المخالف في نفي هذه النقايص على مدعاه من اثباتها
بدليلين نقلي وعقلي اشار الي الاول بقوله بالنصوص يطلق النص على ما
يذل على معني لا يحمل غير وعلى اللفظ الوارد في الكتاب والسنة والمراد
ههنا الثاني كما اشار الي ذلك بقوله **الظاهرة في الجهة** اي جهة العلو كقوله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه اي تصعد **والجسمية**
كقوله تعالى وجارئك وهل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل من الغمام الآية
والصور كقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته والجوارح
اي الاعضاء كقوله تعالى ويبقي وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولنضع
على عيني واسار الي الثاني بقوله **وبان كل موجودين فرضا لا بد وان**
يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأل في الجهة فخذ من الاول دلالة
الثاني عليه كون احدهما محلا والآخر حالا ومعني المماسية في الجهة كون احدهما
محلا والآخر حالا فيه فما كان جهة لاحدهما من علوا وسفلا او غيرهما كان جهة
للاخر وقوله **او متصلا عنه** عطف على متصلا بالآخر وشرح بقوله مبينا
له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبينا
للعالم في جهة متعلق مبينا فيخير فيكون جسما او جزء جسم مصورا
متناسبا هذا هو اللازم للتحيز اذ التحيز كما تقدم هو الفراغ الموهوم الذي
يشغله شيء جسما كان او جوهرا فزاد تعالى الله عن ذلك ثبوت لا يخفى ان القايلين
بالجهة لا يقولون بالجسمية صرحا وان لزمهم ذلك فقوله فيكون جسما او جزء
جسم حكاية عن استدلال المجسمة صرحا لبيان لما يلزم للجوهية ايضا لقوله
واجب والجواب ان ذلك الدليل الثاني وهو ان كل موجودين فرضا الي
اخره **وهو** اي حكمه **وهي** محض اي صرف **وحكم** من الوهم على غير المحسوس
باحكام المحسوس قياسا له عليه ولا عبرة بحكمه في العقلية والادلة
القطعية المتقدمة وغيرها قائمة على الترهيات وهذا جواب
عن الدليل النقلي وحاصله ان الادلة القطعية قائمة على الترهيات
وغاية افادته تلك النصوص الظن وهو لا يقاوم القطع فيجب ان يفرض
علم تلك النصوص الظاهرة الي الله بعد التريه عن ظاهرها جريا على
ما موداب اي عادة السلف ايثار اعله يفرض للطريق الاسلم اذ رتقا

اقلت بغير المراد وان كان ما اولت به صحيحا في نفسه **او ناول بتاويلات**
صحيحة مطابقة للواقع كما تفيد القطعيات جمعاً بين الدليلين ما امكن به
 فيقال مثلاً معني صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عند مرصنا لديه
 ومعني عروج الملائكة اليه كونه مجتمعا في موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه
 ومعني مجي الرب امره او عذابه ومعني خلق الله ادم علي صورته خلقه علي
 صفته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ثم لا يخفى ان الاتفاق بين
 الصفتين من جهة الاسم لا الحقيقة لان صفاتة تعالى قديمة ازلية لا تتناوب
 وصفات ادم خادمة مستدامة كما اشار الي ذلك بقوله علي صورته وقوله
 ويبقي وجه ربك اي ذاته وبذا الله فوق ايديهم قدرة فوق قدرهم وقوله
 ولصنع علي عيني اي بمرأي ميني اي مكان اراك فيه بعلي وحفظي علي ما هـ
اختار المتأخرون دفعا لعل تاويل **لجاهلين** القايلين
 بتلك النقايس جهلا **وجدنا** اي اخذنا بضع القاصرين عن تاويل تلك
 النصوص ومعرفة ما اريد بها والضبع هو ما بين المنكب والمرفق وفي القا
 الضبع العضد كلها او وسطها بالجمها او الابط او ما بين الابط الى نصف
 العضد من اعلاه **سلوكا** علة التاويل مع علة السابقة **للسبيل الاحمر**
 العلم الاحوج الي مزيد علم وحكمة لانه يحوج الي معرفة حقايق اللغة ومجازاتها
ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
 بخز يد مثل عمرو اي متحد معه في حقيقته وبني لاشيئة **قظا هراي** فاشقا
 المماثلة ظاهرا وقظا مرائغاوها اذ لا اتحاد بين حقيقته تعالى وبين غيره
 من الحقايق لاستثباته تعالى بوجوب الوجود وخواصه كتندير العالم
 وغير ذلك واما اذا اريد بها المشاركة في الاوصاف وبني كون هـ
 السبيلين بحيث ليسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له
 الاخر فلا ن شي من الموجودات لا يسد مسد في شيء من الاوصاف
 وشيئا نكرة في سياق النفي الاثبات اريد بها العموم كما في قوله تعالى علمت
 نفس ما احضرت اي كل نفس ثم علة النفي بقوله فان اوصافه تعالى وبنيها
 بقوله من العلم والقدرة وغير ذلك وقوله اجل من جل عن كذا اي
 تنزه واقل من ذي قوله واعلي مما اي من الاوصاف اليه في الخلقوقات

ليس علي باية اذ لا مشاركة بين اوصافه واصاف غيره في اصل الفعل بل
 اوصاف غيره وان كانت في غاية العلو بالنسبة للخلقوقات فيما بيننا في
 حقيرة بالنسبة الي اوصافه تعالى واي هذا اشار بقوله **حيث لا مناسبة**
بينهما وهو غاية لقوله اجل واعلي اي ترقى الاجلية والعلو الي غاية بحيث
 لا الي اخره قال **في البداية ان العلم منا موجود بنا علي ما عليه المحققون**
 من متأخري الاشاعرة ان العلم متا صفة ذات تعلق والكثرة اشاعة علي انه
 امر اعتباري بسني يلحظه العقل من غير ان يكون له وجود في الخارج **وعرض**
ومحدث مبني علي ذلك ايضا **وجاز الوجود** وهذا وان علم من قوله
 محدث ضرورة استلزام الحدوث للامكان الا انه ذكر لي ذكر في مقابلة
 وجب الوجود **ويجدد في كل زمان** بنا علي ما عليه المتكلمون من ان العرض
 لا يبغي زمانين **فلو شرطية بمنزلة اذ الي فاذا اثبتنا العلم لله تعالى هـ**
 بالادلة القطعية **كان موجودا قديما واجبا** الوجود لذاته تعالى
 اول ذات علمه تعالى بنا علي ما عليه بعض المتأخرين كما مر وموظا هر العبان
ودايم من الازل الي الابد اورد عليه امران احدهما انه قد علم مما
 قرره مماثلة علمه تعالى لعلم الخلق في وجهين كونه موجودا او كونه صفة
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصفة هي المعني القايم بالذات
 والعرض كذلك اذ هو معني موجود قايم بغيره والامر الثاني انه صرح
 بان المماثلة لا تحقق الا بالاستراكان في جميع الاوصاف فيثابته قوله فلا
 يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ معناه مقتضاه تحقق المماثلة في وصف
 فقط واجيب عن الاول جوابين احدهما ان الاشتراكان في وجهين لا يكفي
 في المماثلة لانها انما تحقق بالاستراكان في جميع الاوصاف ولهذا عقبة هـ
 الشارح بقوله وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاستراكان في
 جميع الاوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة هـ
 والثاني ان اشتراكان الوجود بينهما لفظي لا معنوي وهذا الجواب هو المتعين
 اذ الوجود في حقه سبحانه واجب وفي حق غيره ممكن كما اوضح ذلك بالمقابلة
 والعرض صفة حادثة فلا تماثل الصفة القديمة وبالجملة فالاستراكان في
 الاسم لا يوجب الاشتراكان في الحقيقة واما الجواب الاول فلي سبيل التل

ولا تأسس علم اكلو بوجه من الوجوه
 بعد اكلامه يوم

وارخار العنان وأما الجواب عن الثاني فسيأتي في قول الساجح والظاهر أنه
لأمنافاة وقال الشيخ أبو المعين في البصرة أنا معشر المتأيدية نجد
أهل اللغة العربية لا يستنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في الفقه
إذا كان يساويه ويسد مسد في ذلك الباب وإن كان بينهما مخالفة
بوجه كثير يعني أن الاشتراك بين الشيئين في وصف معين كالفقه
يسوغ إطلاق المماثلة عليهما فقول في الفقه بيان للواقع وليس المعنى أنه
مصرح به في التشبيه وبهذا يدفع ما يقال أنه لم يظهر منافاة بين ما نقله
عن أهل اللغة وبين ما مر عن صاحب البداية لأن ما مر إنما هو في المماثلة
المطلقة وهذا إنما هو في المقيدة بني الفقه مثلاً إذا ليطن خصوصاً بمثل
هذه الآية أنه لا يصح أن يقال زيد مثل عمرو في الفقه إلا إذا سواه في نحو
والطب والطول والعرض وسائر الصفات وما يؤيد أن المراد بما مر المطلقة
الرد بالحديث لأن المماثلة فيه مطلقة وكان العبارة كانت زيد مثل عمرو
إذا كان يساويه في الفقه ويسد مسد في ذلك الباب فحرفتها الشاخ
هذا تقرير الاعتراض ووجه اندفاعه مما تقر ظاهره وما يقول
الاشعرية من تمام كلام الشيخ أبي المعين من أنه لا يماثل في بعض النسخ
من أنه لا مماثلة أي مطلقة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لأن
البي عليه الصلاة والسلام قال الحظمة مثل مثل هكذا يوجد في بعض
النسخ رفع مثل على أنه خبر وفي بعضها وهو الواقع في استدلال الفقهاء
وغيرهم مثلاً بمثل وهو منصوب على الحال أي مماثلين وأراد به الاستواء
في الكيل لا غير وإن تفاوتت الوزن وعدد الحركات والصلافة
والرخاوة بيان للأوصاف المغايرة للكيل التي لم يحصل الاشتراك فيها
والظاهر نظر الدلالة وهذا من كلام الساجح أنه لا مخالفة بين الأشعرية
وأهل اللغة لأن مراد الأشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما أي في
الوصف الذي به المماثلة كالكيل مثلاً والحاصل أن اعتراض الشيخ أبي المعين
مبني على أن مراد الأشعرية أن المماثلة لا تحصل إلا إذا اشتركا في جميع الأوصاف
القائمة بهما من فقه وكفر وشجاعة وغير ذلك ولما إذا حمل كلامه على أنه
لا تحصل المماثلة إلا إذا اشتركا في جميع الأوصاف في الوجه الذي وقع

الاشترار فيه كالفقه وتلك الأوصاف المعتمدة كالفهم والتأويل وحفظه
القواعد ومراعاتها وغير ذلك فلا مخالفة ولا اعتراض وعلى هذا الظاهر
ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً إلا أي وإن لم يحمل كلام الأشعرية
وكلام صاحب البداية على ذلك فاشترار الشيئين في جميع الأوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع المقدار المعتمد في المسألة ضرورة
أنها لما تتعقل بين أمرين متغايرين وعلى التقدير المذكور يرتفع التقدير
بينهما إذ من جملة الأوصاف التعيين المميز لما قام به عن غيره فإذا اشتركا
اشتقت المماثلة وحصل الاتحاد ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء المراد بالشيء
بالنسبة إلى العلم مطلق المفهوم موجوداً كان أو معدوماً وأجبا كان أم هو
أوجاباً ممكناً كان المعدوم مستحيلاً وبالنسبة إلى القدرة الممكن لأن الحمل
بالبعض من المفاهيم والعجز عن البعض من الممكنات نقص يجب تربيته
تقالي عنه واقترار إلى محض لأن المفتضي لعله تقالي وقدرته نفس ذاته
والمفتضي للمعلومية انقضى المعلومات إذا المعلومية قدر مشترك بينهما
وللمقدور وهو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فلسفة المعلومات جميعاً
والمقدورات كذلك إلى الذات على السواء فيجب ثبوت العلم لكل معلوم
والقدرة لكل ممكن والألزم التخصيص لا التخصيص وهو محال مع أن النصوص
القطعية متناهية ودلالة القطعية استنفدت من الآيات الدالة على عموم
العلم وثبوت القدرة بواسطة الدليل القطعي الخارجي على عدم التخصيص
من المفاهيم وشي من الممكنات بل ذلك معلوم من الدين بالضرورة فلا يقال
أن دلالة العام على العموم ظنية لا قطعية لاحتمال التخصيص ناطقة بعموم
العلم وثبوت القدرة أن كان من النطق بمعنى التكلم فالجواز في الإسناد
وإن كان من النطق بمعنى الدلالة فالجواز في الأفراد فهو بكل شيء عليم وعلى
كل شيء قدري بيان للنصوص القطعية وفيه إيمان ما بعد الفاتحة عما
قبلها من قوله ناطقة بعموم العلم وثبوت القدرة وتحسن تقييده بقوله
لا كما نزع الفلاسفة من أنه يعلم الحركات يعني على وجه جزئي
يدخل فيه الزمان بحيث يصح أن يقال حصل الآن فيما إذا تعلق علمه بالشيء في الحال
أو من قبل فيما إذا تعلق علمه بالشيء بعد وقوعه أو لم يحصل بعد وسبب

نماز قريب او بعيد وفيما اذا تعلق علمه بالشي قبل وقوعه قالوا لانه اذا تعلق
علمه بوجود شي في المستقبل ثم يفي الحال فلا يخلو اما ان يستقر العلم الاول او
يتغير ويخلفه العلم بوجوده الان لا سبيل الي الاول لانه يوجب الجهل ولا الي
الثاني لانه يوجب التغير في ذاته من صفة الي صفة اخرى وكلاهما ناقص
يجب تزيده الله تعالى عنه اما علمه بوجود جميع الجزيات في وقت وجودها
وبعد ما في وقت عدمها فقالوا انه مستمر على هذا الوجه الكلي اولا وابتدا
لا تغير فيه اصلا والحق ان التغير انما هو في تعلق الصفة لا في نفس الصفة
فقوله يوجب التغير في ذاته من صفة الي اخرى ممنوع وايضا ما ذكره انما
يتصور فيمن يجري عليه الزمان واما الحق سبحانه وتعالى فمتنزه عن ذلك
فالزمان من ذلك لا يتصور لا يتصف بحال ولا ماض ولا آت واجاب الشيخ
الكامل صاحب الفتوحات المكية بالهضم انما ارادوا بعد تعلق العلم
بالجزيات عدم احتياجه سبحانه في العلم بها الي تفصيل كما في علم الخلق
بل يعلمها مفضلة في ضمن الكليات فاذا تعلق علمه سبحانه وتعالى بتل زمل
علم عدد ما فيه من الرمال من غير احتياج الي تحليل وتفصيل كما في الخلق
فارادوا التنزيه فخطاوا في التعبير كما مر سدا الي ذلك تعليقه في مواضع
ومما يدل على ذلك الهضم يعمون ان الملائكة جوامد مجردة تعلم الكواين
الماضية والآتية على التفصيل فان زعمهم هذا وان كان غير صحيح لكنه دلتنا
على الهضم يثبتون به تعالى العلم بالجزيات قطعا لان اثباته لبعض خلقه
يستلزم ثبوته له قطعا بلا تردد **ولا يقدر على اكثر من واحد معني ان**
لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات لان الاثر عند الفلاسفة
يناسب المورث فلا يصدر عن الواحد الا الواحد والله تعالى واحد من كل وجه
فلا يصدر عنه الا واحد ليمونه العقل الاول وقد تقدم ان مرادهم بالعقول
الملائكة وزعموا انه يصدر عن هذا الواحد ثلاثة اشياء نفس وعقل وفلك
لان هذا الواحد عالم بنفسه وعالم بمبدعه وممكن وله بكل وصف من هذه
هذه الاوصاف الثلاثة اعتبار يوجب به فعله بنفسه صدر عنه نفس
وبعده مبدعه صدر عنه عقل ويكونه مكنه صدر عنه فلك فلو صدر عنه
تعالى ثلاثة اشياء لزم ان تكون صادرة عن اشياء والجواب منع ان الواحد لانه

مثلا العشرة واحد ولا يريد فلا يصح جريان ما ذكر فيها وسميت الاولى
عقلية لان الفاصل لبعضها عن بعض المميز له هو العقل وذكر في **التبصر**
لابي المعين من مشايخ السادة الحنفية ان كون الواحد من العشرة واليه
من زيد غير اي غير العشرة وزيد وتكثير الضمير لتغليب المذكور مما لم
يقبل به احد من المتكلمين من اهل السنة وغيرهم سوى جعفر بن
الحارث من المعتزلة وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
القول من اجل جهالة اي جهله اي جهولاته وهذا اي كون الواحد من العشرة
غيرها مما لم يقبل به احد لان العشرة اسم لجميع الافراد في مجموعها بالمطابقة
متناول لكل فرد منها بالتضمن مع تناوله لكل من اعيان كذلك قالوا
كان الواحد من العشرة غيرها اي العشرة لصار غير نفسه اذ يلزم من
مغايرته للعشرة مغايرته لكل واحد من افرادها وهو من افرادها كما اشار اليه
بقوله لانه من العشرة فيلزم ان يكون غير نفسه ولزم ان تكون العشرة
بدونه وكذا يلزم من مغايرته اليه لزيد كونها غير نفسها اذ مغايرتها له
تستلزم مغايرتها لكل جز من اجزائه وبقي من اجزائه فيلزم ان تكون غير نفسها
وهو معني قوله **وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها اي**
واللازم في الصورتين محال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
وهذا مبني كما ترى على ان مغايرة الشيء للشي توجب مغايرته لكل جز من اجزائه
وهو ممنوع فان السبب في تغاير الجز لكل ولما عدا ذلك الجز من باقي الاجزا
اختلاف المفهومين وهو مفقود في الجز بالنظر الي نفسه والي هذا اشار
الشارح بقوله **هذا كلامه** اي صاحب التبصر ولا يخفى ما فيه ثم اشار
الي تعدد الصفات العلية بقوله **وهي اي صفاته الالهية وفيه اشارة**
الي ان الضمير غايد على الموصوف بقتيد فهو قايوم مقام الاسم الظاهر مع
قيد العلم **وهي صفة** انت الضمير مراعاة لما بعده وهو الخبر لكونه محط
الفائدة فكان ارجح من مراعاة ما قبله وهو المبتدأ الكونه مبدا الفائدة الالهية
هذا قدر مشترك بين جميع الصفات العلية فخرج ما عدا العلم بقوله
انكشف المعلومات انكشافا تاما والمراد بالمعلومات ما من شأنه
ان يعلم بوجوده كان او معدوما محالا كان او ممكنا جزئيا او كلياً حادثا او

قد يمتنا ميا او غير متناه ولو ابدل المعلومات بالمدن كورات اي مما من شأ
ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه لكان اولى حذر من لزوم الدور وفي قوله **عند**
تعلقها بها اشارة الى دفع ايراد خاصيله ان المعلومات جميعا لو كانت منكسفة
له تعالى لزم ان يكون عالما في الازل بان زيد دخل الدار وهو جهل تعالى الله
ووجه اللزوم ان العلم صفة ازلية لا تتغير ولا تتبدل وهذه السبهة بي
سبهة منكري العلم بالجزئيات قبل وقوعها ونسب الى جماعة من الفلاسفة
قائلين بانه لو كان تعالى عالما في الازل بان زيدا مثلا سيدخل الدار فيما
لا يزال ثم دخلها فيما لا يزال فاما ان يستمر العلم الاول او يتغير بالعلم بانه
دخل والاول يستلزم الجهل والثاني التغير في صفاته تعالى وكلاهما نقض
تعالى الله عنه وحاصله الدفع ان الموجب لانكشاف المعلومات ليس بنفس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار فيما لا يزال
فاذا دخل زال ذلك التعلق وخلفه تعلق بانه دخل فلم يلزم من ذلك
تغير امر حقيقي في ذاته بل تغير التعلق الذي هو من قبيل الاضافات
الاعتبارية لا الصفات الحقيقية على الفهم من المجهل بالزمام للجهل
وهو جهل واجاب في شرح الموافقت لغيره بحواب اخر وهو ان علمه تعالى
لا يوصف بماض ولا حال ولا ات لاستحالة جريان الزمان عليه سبحانه
فنسبة الزمان اليه واحدة فالتغير على علمه سبحانه بتغير الازمنة لا يتغير
هذا حاصل كلامه وهذا الجواب بعينه سيأتي في كلام الشارح واجاب
بعض المحققين من متأخري المتكلمين بان الفلاسفة لا يقولون بما نسب
اليهم على هذا الوجه المقرر وانما يقولون بان علمه سبحانه لا يتغير
بالجزئيات على وجه جزئي يتغير باختلاف الزمان لاستحالة جريان
الزمان عليه سبحانه وتعالى وانما يتعلق بكل من المتجددات وجوده
وعدمه منتقدا بوقت الوجود والعدم على وجه كلي لا يتغير ولا يمتدك
فكل من المتجددات قبل وجوده وبعد وجوده ووقت وجوده معلوم
الوجود له سبحانه في وقت وجوده تفصيلا وكذا يصدق على كل منها قبل
عدمه ووقت عدمه وبعد انه معلوم العدم له سبحانه في وقت عدمه
وتقدم عن الشيخ الكامل صاحب الفتوحات المكية انه اجاب عنهم بان

مرادهم انه سبحانه عالما بالجزئيات في ضمن الكليات على وجه التفصيل من غير
احتياج الى تحليل وتفصيل كما في علم المخلوق فاراد والمبالغة في التزديد
فاخطاوا في التعبير هذا حاصل كلامه وعلى هذا السير في العالم من ينكر تعلق
العلم بالجزئيات وان وقع ذلك من بعض المقلدين فهو خطا في الفهم عن
اسلافهم **والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر الوجود في المقدورات**
خرج بهذا القيد ما عدا القدرة الازلية من الصفات الازلية ولو ابدل
المقدورات بالممكنات لكان وليلا يلزم الدور على سنن ما مر وقوله
عند تعلقها بها ليس قيدا لاحترار بل موافقة الى دفع اشكال تقريره انه
يلزم من ازلية القدرة الازلية المقدورات وهو محال يرهان التسلسل تقريره
وتقرير الجواب ان تأثير القدرة في المقدورات ليس لذاتها حتى يلزم ما ذكر
بل على وفق الارادة والارادة المتعلق بذلك فيما لا يزال فلذا القدرة
تنبه كما ان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كذلك تعلق الارادة تابع لتعلق
العلم فانه تعالى عالما في الازل بما يكون وما لا يكون وبما يكون في اي وقت
يكون فتعلق الارادة بما تعلق العلم به بوجوده في وقت وجوده فتعلق به
القدرة في ذلك الوقت فالترتب في تعلق الصفات لا في نفس الصفات
لاستحالة ذلك عليها لكونها ازلية **والحيوة وهي صفة ازلية توجب**
اي تبث صحة العلم الصحة تنطلق بمعينين الامكان والنبوت وكلاهما
صحيح والثاني لكونه اخلاوي بل متعين بالنظر لما نحن فيه وهو تعريف
الحيوة الازلية لان العلم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى واجب والقوة وهي
بمعنى القدرة اي المبالغة فيها وهذا لا ينافي القول بان الشارح اشار الى
انما مترادفان لانه وان كان بمعنى المبالغة في القدرة فهو بيان لما ارشد
بالقدرة اذ لا تفاوت في القدرة القديمة وزجج الامر الى الترادف **والسمع**
وهي صفة ازلية وحذف هذا القيد من حد السمع والبصر والارادة للعلم به
اذ الكلام في الصفات الازلية **وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر**
وهي صفة تتعلق بالمبصرات لو ابدل المسموعات بالاصوات اذ هي متعلق
السمع والمبصرات بالمشاهدات لكان اولى ليلا يلزم الدور وذم جماعة من
العلماء الى ان كل صفة من صفاته تعالى تفعل فعل خواصها متميزة الصفات العلمية

عن صفات المخلوقين ومن ذكره بعض شراح السنوسية واعلم ان الجمهور على ان
صفات السمع والبصر صفات زائدة على العلم تنكشف بهما المسموعات
والمبصرات ام انكشف وذمب طائفة كالاسعري الى انهما نوعان من العلم
ينكشف بهما ما ذكر وعليه يرجع ثلاث من الصفات الى صفة واحدة وهي
العلم قال بعض المحققين واما باقي المحسوسات من المسموعات والمدونات
والملموسات فالمحققون على انه لا يحتاج فيها الى اثبات صفات تدرك بها
بل يكفي في ادراكها اثبات صفة العلم ولما كان البصر في حقنا يتوقف على
خروج اشعة من القوة الباصرة تمتد الى ان تقع على المرآة فتطبع صورته في
الحدقة فتتأثر الحاسة بذلك ثم ان الصورة بعد غيبوبة المرآة تطبع في الحس
المشترك ثم بعد غيبوتها عن الحس المشترك للاشتغال بغيرها تطبع في
الحس والسمع في حقنا يتوقف على وصول موائ متكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ فتتأثر الحاسة بذلك بوصول ذلك الهواو قرعه للعصبية المفردة
في مقعره كجلدة الطبله والله سبحانه متعال عن توقف سمعه وبصره على شيء
من ذلك اشار السارح الى تترده سبحانه عن ذلك بقوله **قد ركب المسموعات**
والمبصرات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اي ملاحظة ما في الخيال الثاني
عن انطباعه في الحس المشترك الثاني عن انطباعه في الحدقة وهذا راجع الى
البصر وقوله **والتوهم** اي ادراك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات
من غير ان تتادي اليها من طرق الحواس الظاهرة كصدقة زيد وعداوة
عمر ومع قوله **ولا على طريق تائر حاشد** راجع للسمع والبصر وقوله **ووصول**
هو راجع للسمع ثم ان قوله لا على سبيل التخيل الى اخره جواب عن اعتراض
اورده من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى تقريره ان السمع والبصر مشروطان
بما لا يتصور في حقه من التخيل والتوهم وتأثر الحاسة ووصول الهواو الى غير
ذلك مما لا يتصور في حقه تعالى وحاصل الجواب ان اشتراطهما بما ذكرتموه
نكاح من قياس الغائب على الشاهد ومن الغفلة عن كون حقيقته تعالى
مخالفة لسائر الحقائق على ان توقف سمعنا وبصرنا على ذلك ليس لامر عقلي
يوجب العقل بل لمرجعيان عادة الله سبحانه وتعالى بذلك **ولا يلزم من**
قدمهما اي السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات جواب عن اعتراض اخر

اورده مولانا تقريره انه يلزم من اثبات السمع والبصر له تعالى قدم المسموعات
والمبصرات وذلك يستلزم قدم العالم وهو محال وحاصل الجواب منع الملازمة
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لان
اي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة تحدث اي تتجدد لها
تعلقات بالحوادث عند وجود الحوادث والارادة والمشيئة تجمع بينهما
اشعارا بترادفهما كما صرح السارح بذلك في قوله **وبما عبارتان عن صفة**
ازلية وحادث ذلك لان الكلام في الصفات الازلية كما مر توجب اي تثبت
تخصيص اي تخصص احد المقدورين من الوجود والعدم في احد الاوقات
يصح ان يكون متعلقا بتخصيص وبالوقوع وهذا اقرب معني والاول صناعة
لان عمل المصدر موحدا صغيف مع استواء نسبة القدرة الى الكل اي كل
واحد من الطرفين والاقوات بخلاف الارادة فان لها اختصاصا بالطرف
الواقع في الوقت الذي وقع فيه فليس نسبتها الى الطرفين في كل الاوقات
على السوا كما للقدرة وقوله **وكون تعلق العلم بالوقوع** عطف على استوار
فان كان الواقع الوجود تعلق علم الله به او العدم فكذلك قال في المواقف
احتجوا اي على ثبوت الارادة بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء اذ كان
ان يقع بها هذا يمكن ان يقع بها بل فرق وكل واحد منهما نسبتها للاوقات
سواء فلا بد من محض وليس هو القدرة للاستواء ولا العلم لانه تبع للوقوع فلا
يكون الوقوع تبعاله لدور فهو امر ثالث انتهى وهو ايضاح للكلام السارح وقوله
فهو اي المحض امر ثالث اي وهو الارادة **وفما ذكر من ان الارادة والمشيئة**
صفة ازلية تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادث
قائمة بذات الله تعالى ونتم الكرامة بناء على معتقديهم الفاسد من جواز
قيام الحوادث بذاته تعالى ووجه الرد عليهم عدم ما من الصفات الازلية
القائمة بذاته تعالى **وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله** انه
ليس بمكر ولا ساء ولا مغلوب اطنا بلفهم من قوله ولا مكر ومعنى
ارادته فعل غير انه امر به بم طائفة من معتزلة بغداد زعموا ان له سبحانه
ارادتين احدهما متعلقة بفعله والاخرى متعلقة بفعل العبد ومفهوم
الاولي عذري وهو تجرد فعله تعالى عن الاكراه والسهو والمغلوبة ومفهوم

الثانية وجودي وهو امره تعالى للعبد بالفعل والمراد بالامر الطلب المعترف
بامتناعه فعل غير كلف مدلول عليه بغير كلف لا يقال الامر بالمعنى المذكور نوع
من الكلام المقسم والمعتزلة لا يقولون به لا نقول لا تراعى المعتزلة في ثبوت
ذلك الطلب المستفاد من اللفظ وقيامه بذاته تعالى اذ لا يسعهم انكار ذلك
ضرورة عدم انكار التكليف ولكنهم لا يجعلونه من اقسام الكلام المقسم بل يجعلونه
الارادة ووجه الرد عليهم عدم الارادة من الصفات الوجودية الازلية القائمة
بذاته تعالى من غير تفرقة بين تعلقاتها بفعله تعالى وبين تعلقاتها بفعل العبد
كيف يكون معنى ارادته تعالى فعل غيره اندامه والحال انه قد امر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات باتفاق من جميع العزق ولو شاء ذلك لوقع لكنه
لم يقع من اكثر المكلفين فتبين ان الارادة غير الامر ويدل على ذلك قوله
تعالى ايضا ولو شاربك لامن من في الارض كلهم جميعا اي لو شاء ايمانهم
لا آمنوا لكن اكثرهم لم يؤمن فلم يشاء ايمانهم وقوله صلى الله عليه وسلم ما شاء
الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان حملة الشريعة سلفا وخلفا
ولا عبرة بمن اخرجهم عن ظاهره لغير دليل والفعل والتخليق كل منهما
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وفيه اشارة الى ان الفعل والتكوين
والتخليق اي الاجادة مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى واحد وهو الصفة المذكورة
اما التخليق بمعنى ايجاد الصورة او بمعنى التقدير اي التحديد عند مخصوص
وصورة مخصوصة فسيأتي في كلامه انه تكوين مخصوص وفي قوله وسيجي
وسيجي حقيقة اي اثباته بدليله اشارة الى انه ليس الغرض من ذكره
ههنا اثباته بالدليل لان ذلك مجتاه مستقلا لسنا بصدد الان بل
الغرض من ذكره ههنا انه داخل في عداد الصفات الازلية القائمة بذاته
تعالى وعدل عن لفظ الخلق الاخصر الى لفظ التخليق لشيوع استعماله
اي الخلق في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به جواب عما
يقال ان غرضه اثبات صفة ازلية كلية هي التكوين فما فائدة التصريح به
بهذا الجزئي فاجاب باننا صرح به اشارة الى ان مثل التخليق بمعنى
اجاد الصورة او التقدير على الوجه المخصوص والتصوير بمعنى ايجاد الصورة
هو مراد في التخليق بالمعنى الاول والترزيق اي ايجاد الرزق والاجبار

والامامة معنا ظاهرا غير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها
راجع رجوع الجزئي الى الكلي الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات وهي
التكوين بمعنى الهابي الا انه اعتبر تعلقاتها خاصة فان هذه الصفة الحقيقية
الازلية كما سيأتي لا تعلق لها بشي في الازل كالقدرة والارادة فغير عرض لها
فيما لا يزال تعلقات مخصوصة بحسب خصوصيات المكون يحدث لها بتلك
التعلقات اسما مخصوصة فان تعلقت بالخلق على الوجه المخصوص سميت خلقا
او الصورة سميت تصويرا او الرزق سميت ترزيقا او الحيوة سميت احياءا والاما
سميت امارة الى غير ذلك لا كما زعم الاسعري من انها اسماوات اي هي
تعلقات تعرض للقدرة والارادة وصفات اي صفات افعال لله تعالى
والكلام موصوفة ازلية كما يفهم من عطفه على العلم عبر عنها بالنظم اي
المنظوم فيخرج لما عدا الكلام من الصفات الازلية المسماة بالقران كما يسمي
بذلك الصفة الازلية التي مدلول ذلك بطريق الاشتراك اللفظي اذ لا
حصري في العبارة وان اقتضت بحسب الظاهر ان القران اسم للنظم لا للصفة
فيرد عليهم ان ذلك لا يلائم قواعد هذا الفن لان المعنى عندم بالقران
اولا وبالذات هو الصفة الازلية لان غرضهم البحث عن الذات والصفات نعم
هو لا يراهم لاصول الفقه حيث عرفت ارباب القران باللفظ المتركي على محمد صلى
الله عليه وسلم لان غرضهم البحث عن الالفاظ التي يستنبط منها الاحكام ويمكن
وقوف المجتهد عليها وقد عرفت الجواب ومن اطلاقه في هذا الفن على
الصفة الازلية فظهر القران كلام الله غير مخلوق كما سيأتي وقوله المتركي
او المركب كما في بعض النسخ وصف ثاب للنظم وليس وصفا للقران وذلك
اي كون الكلام صفة ازلية عبر عنها بالنظم الى اخره ان كل من يامر وينهى
ويحبر اقتصر على هذه الانواع الثلاثة وان لم تحضر انواع الكلام فيها لانه
ليس بصدور التقسيم بعد من نفسه معنى اي معنى صادر من نفسه ولو قال
في نفسه اي معنى قائما بنفسه لكان اولى واوضح وسيجى هذا العلم وجدانا لاصوله
للمتخصص اذ ارجع وجدانه وفي قوله ثم يدل من يجد ذلك المعنى في نفسه عليه
المخاطب بالعبارة او الكتابة او الاشارة اشارة الى ان الوجدان سابق على
العبارة وحوها واي ما سيأتي من ان ليس وجودات اربع ولم يذكر الوجود في

في الأعيان لان كلامه فيما يدل به لا فيما يدل عليه ولما كان ههنا مظنة سؤال
وموان المعنى المذكور العلم لا الكلام النقيض كما هو المدعى اشار الى الجواب بقوله
وهو غير العلم لوجوده حيث لا علم **اذ قد خبر الانسان عما لا يعلم** لا يتو
ولا انتفا كما اذا كان شاكيا في وقوع النسبة فان المعنى المذكور حاصل له
بالوجدان مع عدم العلم وهذا دليل قطعي على انه غير العلم ثم تزي على ما
ابلى من ذلك بقوله **بل يعلم خلافة** كما اذا خبر بوقوع نسبة ما وهو عالم
بارتفاعها اذ لا شك في انه حال الاجبار يجدي في نفسه معني اجابا يدك
عليه بالعبارة مثلا وليس ذلك المعنى علما بوقوع النسبة ولا اعتقاد اولاه
ظنا له ولا شك فيه اذ لا يجامع شي منها العلم بارتفاع النسبة وبهذا اندفع
ما تؤمن من ان ما ذكره انما يدل على مغايرة ذلك المعنى لليقين دون ساير
الادراكات ومنشأ التوهم الغفلة عن قوله بل يعلم خلافة اذ لو لاحظناه
المتوهم ذلك لعلم ان شيئا من الاجامع العلم خلافة كما تقدم فيعلم المغايرة
قطعا وكذا لا يرد الاعتراض بان ذلك لا يثمر في الواجب لان الاجبار بوقوع
النسبة مع العلم بارتفاعها كذب يستحيل في حق الواجب لتعاليه عن
التقايض مطلقا قطعاً ولا يصح قياسه على الشاهد لعدم افادته فلا ينفص
بذلك الدليل على قيام العلم النقيض بذات الواجب ووجه عدم الورود انه
ليس غرض السارح بهذا اثبات الكلام النقيض بل تصوير الكلام النقيض والكشف
عن حقيقته لحنافيتها ولذلك انكر المعتزلة واما اثباته تعالى بالبرها
فسيجي بعد اسطر وقد علم من هذا التصوير كما علم ايضا من صدر كلامه
ان الكلام النقيض عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد بينه القوم على المغايرة
فيما بينهما بان الكلام النقيض في واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المتر
من لغة او لغات المختلفة بالازمنة والامكنة والاقوام وغير المتغير غير
المتغير بل ربما يدل عليه بغير العبارة عنه مثل الكتابة والاشارة ككتابة
عليه السارح ووجوده مع انعدام العبارة يستلزم المغايرة بينهما قطعاً
لاستحالة كون الشيء الواحد حاصل وغير حاصل فان قيل يمكن ان يكون
ذلك المعنى هو الارادة فلا يدل على المدعى فالجواب ما اشار اليه بقوله
وهو غير الارادة لانه اي كل من يامر الى اخره **قد يامر بما لا يريد** فقد

وضوح

وجد هذا المعنى مع انتفا الارادة وفي قوله **من امر عبد قصد الى اظهار**
عصيانه وعدم امتثال امره فيه فيه مناقشة بان الحاصل في هذه
الصورة صيغة الامر لا حقيقة التي بي الامر النقيض فلم يوجد ههنا طلب كالشر
توجد ارادة **وليس هذا المعنى المذكور كلاما نفسانيا** هذه التسمية على
ما اشار اليه **الاخطل** وهو ممن يوثق بعريته بقوله ان الكلام في الفواد
اي القلب او المعنى الذي في القلب **وانما جعل اللسان على الفواد** دليلا
حيث حصر الكلام على ما في الفواد اي حقيقة بدليل قوله وانما جعل اللسان
الى اخره لا سبعا به بان تسمية الكلام اللساني كلاما مجازا باعتبار دلالة على ما
في الفواد او بانه مقصود لغيره بتقدير كونه حقيقة ايضا **وبنا على ما قال عمر**
رضي الله عنه لي زدت اي صورت في نفسي مقالة وجعلتها على اجابة
منها حيث وقع المقالة على المصور في نفسه فدل ذلك على تسمية ما في النفس
كلاما والاصل في الاطلاق الحقيقة والمقال والكلام مترادفان لغة
وكثيرا ما نقول لصاحبك في العرف العام ان في نفسي كلاما اريد ان
اذكره لك ولما فرغ من تصوير الكلام النقيض واثباته بادلة ثلاثة لغويين نظم
ونثروا في شرح في اثباته له تعالى بالدليل القطعي من الاجماع وتواتر النقل
عن الابنبا لكون المسئلة من المسائل القطعية فقال **والدليل على ثبوت**
صفة الكلام له تعالى اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة
والسلام على انه تعالى متكلم تنازعه كل من اجماع ونقل وقوله مع القطع
باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام تحرير للدليل وتطبيق له على
المدعى اذ المدعى بدون هذه الصفة الى الدليل اخضر مما دل عليه الدليل
اذ المدعى ثبوت الكلام النقيض له تعالى والمستفاد من الدليل انه تعالى متكلم
والكلام كما يصدق بالنقيض يصدق باللفظي فتقول المعتزلة المراد اللفظي ومعني
كونه تعالى متكلم به انه خالق له في غيره كالشجرة ووجه التطبيق بهذه الصفة
ان الاجماع والتواتر لا على صدق متكلم عليه تعالى ويستحيل صدق المستق
على ذات مع عدم ثبوت معني المستق منه لتلك الذات ولا يخفى ان المتكلم
مستق من التكلم ولا معني له لغة الا الانصاف بالكلام لا خلق الكلام في
الغير كما زعمت المعتزلة والتكلم ما خوذ من الكلام فلا معنى للكلام في حقه تعالى

الا الصفة القائمة بذاته تعالى اذ يستحيل ثبوت الكلام التكليم الذي هو الانصاف
بالكلام من غير ثبوت صفة الكلام لا يقال اللازم من الدليل مع هذه القاعدة
ثبوت انصافه تعالى بالكلام الصادق باللفظي كاللفظي فما المعين للمعنى
لانا نقول المعين له القطع باستحالة كونه تعالى محلا للحوادث ثم اشار الى نسخة
ما تقدم من قوله وله صفات الى ما بقوله **فثبت** بهذا الدليل مع الادلة
الدالة على ثبوت ما قبل صفة الكلام من الصفات الازلية ان **الله تعالى صفاته**
ثابتة عند المازدية في العلم والقدرة والحياة والسبح والبصر والارادة
والتكوين والكلام واما عند الاساعرة فسبعة باسقاط التكوين كما مروى
سنياتي وزاد جماعة منهم البقاء بدل التكوين فصار ثمانية عندهم ايضا واسقط
لفظ المسئبة لكونها مرادفة للارادة كما مر **ولما كان في الثلاثة الاخيرة**
زيادة تراعى وخفا يعنى ان اصل التراجع الى الخلف والخفائات في جميع هذه
الصفات ولذا انكرها المعتزلة كالفلاسفة واختصت هذه الثلاثة الاخيرة
بزيادة التراجع والخفا ولذا **كررا لاشارة فيما ياتي الى اثباتها وقدمها**
ولما كان الباعث له على تكرير الاشارة الى اثباتها وقدمها ما ذكره وكان اخرها
في الذكر وهو الكلام اسد خفا واشهر تراعى واوفر تفصيلا وتعيينا وكان ما
قبله في ذلك وهو التكوين يليه فيما ذكره وما قبل التكوين وهو الارادة يليه
في ذلك عكس في الاعادة ترتيب الابتداف فقدم الكلام على التكوين والتكوين
على الارادة **وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى**
متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اي استحالة اثبات المشتق
للمتكلم اغنا عن قوله متكلم بكلام عنه اذ لا معنى لكونه متكلم به الا كونه صفة له
وحاصل الجواب ما اشار اليه بقوله وفي هذا اي في التصريح بذلك من غير
قيام معني **ما خذ الاستيقاق** كالكلام ومعناه الصفة القائمة بذاته تعالى
والضمير في **به** للمتكلم وفي هذا اي قوله هو صفة له **رد على المعتزلة حيث ذهبوا**
الى انه متكلم بكلام هو قيام بغيره كالشجر واللوح المحفوظ اذ لا كلام عندهم
الا المولف من الاصوات والحروف فيستحيل قيامه بذاته تعالى لاستحالة
كونه تعالى محلا للحوادث ونحن لا نكر ان المولف من الحروف والاصوات كما يسم
بذاته بل ثبت وراه صفة ازلية قائمة بذاته وقوله ليس صفة له خبر ثان

و

ازلية وصفت ثان للكلام ولا يخفى ان هذا الوصف لازم للاول اذ قيامه بذاته
تعالى يستلزم كونه صفة ازلية كما اشار اليه الشارح بقوله **ضرورة امتناع اي**
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وفي دعوى الضرورة بحث اذ كيف
يكون استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ضرورة مع الاحتياج في اثباتها الى
انظار دقيقة واجبات عميقة ودفع شبه وايرادات مذكورة في الكتب المدسوسة
نعم هي مقطوع بها من طريق النظر والاستدلال فلو قال للقطع بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى لاندفع الاشكال ليس من جنس الحروف والاصوات
الاصوات جمع صوت وهو كيفية جرسية تعرض للهواء المنضغط اي المتخبط فان
اعتدت على مخارج من مخارج الحروف فحرف والافصوت ساذج فغطت الاصوات
على الحروف من عطف الاعمال على الاخص **ضرورة انها اعراض فانها معان لا**
تقوم بنفسها بل بغيرها اذ هي كيفيات قائمة بالهواء المنضغط كما مر **حادثة**
وصفت لازم لكل عرض **مشرط عقلا حدوث بعضها** هو ما بعد الحرف
الاول **بانقضا البعض** هو الحرف الاول بالنسبة الى الثاني والثاني بالنسبة
الى الثالث وهكذا وكذا القول في الاصوات الساذجة وسكت عن ذلك لانها
ليست في القرآن بل الموجودية هو الحروف اذ الاصوات الساذجة لا فائدة
فيها في القرآن عنها وفي قوله **لان امتناع التكلم بالحرف الثاني**
بدون انقضا الحرف الاول بدوي اي يدركه كل عقل سليم باول توجهه اشار
الى ان حدوث ما بعد الحرف الاول محسوس لا يحتاج الى دليل برهاني واما
الدليل على حدوث الاول فانقضاؤه عند حدوث ما بعده اذ ما ثبت قدمه
يستحيل عدمه وهذا الدليل تجري فيما بعد الاول ايضا لما مر من ان حدوث
الثالث مشروط بانقضا الثاني وهكذا فالدليل على حدوث ما بعد الاول
شيان الحس والانقضا وعلى حدوث الاول شي واحد وهو الانقضا **وفي هذا**
اي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات مع اغنا قوله صفة ازلية عنه اذ لا
لا يكون من جنس الحروف والاصوات **رد على الحنابلة** وهم طائفة بتسوية
الى الامام احمد بن حنبل ويزعمون انهم على طريقته وحاشاه من ذلك والكل
قد تقدم انهم نسبة الى محمد بن كرام وابتداعه مشهور القايلين بان كلامه
تعالى عرض مركب من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك انه عرض الى اخر

فهو قديم وهذا يقتضي ان الكرامة قايون بانه حروف واصوات مع كونه قديما
قاوما بذاته تعالى كقول الخائبة وفيه نظرا ذالقايل بذلك الخائبة خاصة هـ
واما الكرامة فوافقوا الخائبة في انه حروف واصوات وخالفوه في قدما
وزعموا انها مع حدودها قائمة بذاته تعالى لما مر من الغم تجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالى فلم يضطر والى التزام ما شهد البديهة باستحالة
من قدم المولف من الاصوات والحروف وراوان مخالفته الدليل المون من
مخالفة الضرورة كما قاله السارح رحمه الله في بعض كتبه قال في شرح المواقف
والكرامية وافقوا الخائبة في انها حروف واصوات وسلوا انها حادثات
لكن زعموا انها قائمة بذاته لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى انتهى وهو
اي الكلام النفسي صفة الصفة تنطلق بمكان منها المشتق ومنه قول الفويين
الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار حدث معين ومنها النعت ومنها
المعنى القايم بالذات وهو المراد هنا كما اشار اليه بقوله اي معنى قايم
بالذات خرج بذلك الكلام اللفظي لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لما
مر منافية للسكوت فيد مخرج لما عدا الكلام النفسي من الصفات الازلية هـ
وانطبق به الحد على المحدود وقوله الذي هو تركه التكلم مع القدرة عليه وصف
كاشف عن حقيقة الموصوف خرج مخرج التعريف له وتطير ذلك الوصف في
قوله الالهي الذي يظن بك الظن كان قد راي وقد سمعنا فالذي يظن بك
الي اخره وصف كاشف عن حقيقة الالهي خرج مخرج التعريف له وكانه قيل ما
حقيقة الالهي فقال الذي يظن بك الظن الي اخره اي الذي لا يتخلف ظنه هـ
لصدق فراسته وحديثه وقوله مع القدرة عليه فصل مخرج للحرس وخوجه لزموا
ترك للتكلم مع الجزعته والافة عطف على السكوت وكان الاحسن في التقابل
ان يقول والحرس اذا التقابل بين الكلام والحرس الذي هو تركه لا بين الكلام
والافة التي سبب الحرس الالهي ان يقال لو عبر بذلك لاحتاج الي ذكر
المقابل الثالث المذكور في الشرح فعدل عن ذلك اختصارا مع ظهور المراد
وقوله التي هي عدم مضطاعة الالات وصف كاشف عن حقيقة الافة على
سنن ما مر وقوله اما بحسب متعلق بعدم الفطر اي الخلقة بان خلقته
الانسان على عدم المطاوعة كما اي كالعدم الذي في الحرس وبحسب منع

76
اي الالات وقوله وعدم بلوغها حد القوة تفسير والاضافة في حد القوة
بيانية او من اضافة الاعمال الاخضر كسجد الجامع كما العدم الذي في الطفولية
فان قيل هذا اي قوله منافية للسكوت والافة مع تفسيرهما بما ذكره السارح
لمرجع الاشارة هو ملشا السؤال وحاصله ان هذا ما يصدق على الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحزن ما ينافي التلقظ فلا يكون
المحدود العدم تناوله المحدود وهو النفسي على انه لا يتناول اللفظي ايضا هـ
بتفسير السارح الصفة بالمعنى القايم بالذات قلنا المراد السكوت والافة
الباطنيان بان كرم من التدبير والادارة على ما ضبطه بعض المحققين هـ
في نفسه التكلم مع القدرة عليه ولا يقدر على ذلك لعدم مطاوعة الالات
النفسية اما بحسب الفطرة كما في الحرس النفسي في حق الابله او بحسب ضعف
الالات النفسية وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فلما ان الكلام
لفظي ونفسي فكذا جند اعني السكوت والحرس فاسكوت والافة اللفظيا
يقابلان اللفظي والنفسي يقابلان النفسي وفي جعل السكوت والافة حدث
للكلام لسمع اذ الصند حقيقة وصف وجودي فلو جعلهما منافيين كما عبر به
المصنف سلم من التسمي والله تعالى متكلم بها اي بصفة الكلام النفسي امر
بها وكذا القول في قوله ناهي مخبر واعلم ان الكلام كما انه مبدأ المشتق يصح اطلاق
عليه تعالى وهو متكلم كذلك الامر والهي والخبر مباد لمشتقات يصح اطلاق
عليه تعالى وبني الامر والنهي والخبر كما اشار الي ذلك بقوله امرنا بالخبر فان
قيل ما السري جعل الكلام مبدا هذه المشتقات دون الامر والنهي والخبر
مع النهائي المبادي للامر وما بعده بلا واسطة اجيب بان السري ذلك هـ
الاشارة الي ان مرجع هذه المبادي جميعا هو الكلام اما بواسطة او بلا واسطة
فان قيل ما الفائدة في هذه الجملة اعني قوله والله تعالى متكلم بها امرنا بالخبر
مع ان المتكلم لا يكون متكلما ولا امر ولا ناهيا بدون الكلام فالجواب ان القا
ما اشار اليه بقوله يعني انه اي الكلام صفة واحدة لا ابدأ لا تعدد فيها
ولا تكثر بحسب ذاتها وانما تكثر فيما لا يزال الي الامر والنهي والخبر باختلاف
اي بسبب اختلاف التعلقات فالامر وغيره انواع اعتبارية لا حقيقية هـ
والفرق بينهما ان الحقيقية تكون كل منها مركبا من حقيقة الجنس مع فصل نفوه

مغايرة الجنس في حقيقته ومتغايرة فيما بينها ايضا بخلاف الاعتبارية فانها
تكون كل منها ليس مركبا من ذلك عين الجنس وانما تتميز عنه مجرد الاضافة والاعتبار
فالكل من عين الامر باعتبار تعلقه بطلب ايجاد الفعل وعين الهي باعتبار تعلقه
بطلب الكف عن الفعل وعين الخبر باعتبار تعلقه بالاعلم بوجود الشيء او بعده
وهكذا فتكثر وتعدده بحسب تعدد التعلقات الحادثة فيما لا يزال بحسب ذاته
فانها متحدة لا تعدد فيها ولا تكثر **كالعلم والقدرة وسائر الصفات**
التي لها تعلق احرازها عن الحياة والبقاء فان كلامنا اي من تلك الصفات
واحدة قديمة بحسب ذاتها والتكرار والحدوث اي الجدد انما هو اي كل
منهما **في التعلقات والاضافات** المتحددة فيما لا يزال ولا يلزم من حصول
التعلقات بعد ان لم تكن قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلقات امور اعتبارية
لا تحقق لها في الخارج فلا تنصف بواحد من القدم والحدوث واطلاق الحدود
عليها مجاز كما اسرنا الي ذلك في تفسيره بالجدد لما ان ذلك بكمال التوحيد
اذ يلزم على خلافه تعدد القدم والاليق بكمال التوحيد تقليلها ما امكن
ولا ضرورة الى جعل كل من الامر وما بعده صفة حقيقية كما انه لا ضرورة الى
جعل من العلم بالنسبة الي كل معلوم والقدرة بالنسبة الي كل مقدور والارادة
بالنسبة الي كل مراد وهكذا اصناف حقيقية وفي كلامه رد على من ذهب من
ذهب الي تعدد العلم بتعدد المعلومات والقدرة بتعدد المقدورات
وهكذا فان ذلك يستلزم قيام علوم لا تتناهي وقد لا تتناهي الى غير ذلك
بذاته تعالى والاليق بكمال التوحيد خلافه ثم لما لا يخفى لما ان قوله
لما ان ذلك الى اخره دليل خطابي ولا بد في المطالب الكلامية من كون
الدليل برهانيا مغنا الخضم ولما لخط الشاح ذلك اشار الى دليل اخر بقوله
ولانه لا تكثر لا دليل على تكرر كل في نفس واورد عليه ايضا انه ان اراده
عدم الدليل في نفس الامر فمتنوع وان اراد عدم الدليل عنده فغير معين
علي ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول الا نزي ان العالم دليل على
وجود الصانع والصانع موجود اولا وابد وجد العالم او عدم **فان قيل**
هذا السؤال متوجه على ما قرره كلام المصنف من ان الكلام صفة واحدة
تتكرر في الامر والنهي والخبر وغير ذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة

وسائر الصفات وتقرير السؤال ان الفرق بين الكلام وبين باقي الصفات لا
اذ كل من العلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات التي لها تعلق ما عدا
الكلام نوع من مطلق الصفة الازلية متحصل في نفسه لا تعدد فيه ولا تكرر
بحسب ذاته والتكرار انما هو في تعلقاته واما الكلام فانه جنس تحت انواعه
كالامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء لا يعقل وجوده في الازل بدونها
كما اشار الي ذلك بقوله **هذه اقسام الكلام اي انواعه لا يعقل وجوده**
بدونها اذ وجود الجنس مجرد عن انواعه محال لانه لا يتصور وجود الجنس الا
في ضمن النوع كالحيو ان فانه لا يعقل وجوده الا في ضمن نوع من انواعه
كالانسان منه واقصر على الثلاثة الاول لانها هي المدكورة في المتن في
ضمن امرناه مخبر **قلنا** كونها اقسام الكلام مسلم وكونه لا يعقل وجوده
بدونها **منوع** لان ذلك انما يلزم اذ لو كانت انواعا حقيقية لا اعتبارية
كما هو الواقع وهذا معني قوله بل انما يصير الكلام احد تلك **الاقسام** اي
مسمي بواحد منها فاكثر **عند التعلقات** وهما سوال مقدر وهو انه متى
تكون تلك التعلقات فاشار الي جواب ذلك بقوله **وذلك** اي صيرورته
احدها عند التعلقات **فيما لا يزال** واكد قوله بل انما يصير الى اخره بقوله
واما في الازل فلا اقسام اصلا فلا يسمي بواحد منها فيه كما ذهب اليه
ابوسعيد السرازمي الاشاعة اذ وجود هذه الانواع بدون متعلقاتها
من المأمور والمنهي والخبر بفتح الباء والمستخبر منه بفتح الباء ايضا وما
اشبه ذلك كالمناذي محال وبل في كلامه للاضراب لا للابطال **وذهب**
بعضهم وهو الامام الرازي وهذا معني قوله انما يصير الى اخره وحاصله
انه ذهب الى انه اي الكلام النفسي في الازل خبر ورجوع اي رجوع
الكل اي جميع اقسام الكلام ما عدا الخبر اليه اي الخبر رجوع الاخص الى الاعم
فكل منها خبر في المعني لان **حاصل الامر** اي لا ربه كما يدل عليه كلامه
الشارح الا ان اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك **والنهي على العكس** فحاصله اي لا ربه اخبار عن استحقاق الثواب
على الترك والعقاب على الفعل اذ حقيقة الامر ايجاب الفعل وتخريب الترك
وحقيقة النهي على العكس واستلزام ذلك لما ذكره الشارح ظاهرا وما ذكره

خاص بامر الاجاب وبني التحريم اما امر النذب فيسئلزم الاخبار باستحقاق الثواب
 على الفعل لا العقاب على الترك وبني الكرامة يستلزم بني الاخبار باستحقاق
 الثواب على الترك لا العقاب على الفعل **وحاصل الاستخبار** اي الاستعلام
 الخبر عن طلب العلم وهذا بحسب حقيقته يستحيل على الله تعالى فالمراد
 به طلب العلم التقريري وبلازمه الاخبار يطلب ذلك **وحاصل التذلل**
 هو الاخبار يطلب الاجابة اذ حقيقته طلب الاجابة **وردد** هذا المذهب
 باننا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الخبر والامر وما بعده بالضرورة
 فكيف يكون مرجع الكل الى الخبر واستلزام البعض هو الامر وما بعده
 للبعض وهو الخبر لا يوجب الاتحاد بل يوجب التباين ضرورة ان الملزوم غير
 اللازم فان قيل اعلم ان في تنوع الكلام النفسي في الازل الى الانواع المذكورة
 ثلاثة اقوال احدها وهو ما يسمي عليه المصنف والسارح عدم التنوع والثاني
 وهو قول الجمهور بالتنوع والثالث وهو قول الرازي المتقدم انه في الازل
 خبر و مرجع الكل اليه اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا السؤال ليس واردا على
 خصوص عبارة المصنف والسارح اذ فيما تقدم من جواب السؤال السابق ما
 يدفعه وليس واردا على خصوص غير ما ذهب اليه من القولين الآخرين بل
 وارد على القول باثبات الكلام في الازل الذي هو مذهب الجماعة الصادقة
 ذلك القول بكل من الاقوال المذكورة ولا يخفى ما استل عليه هذا السؤال
 من التذلل حيث لم يرد على قول معين من الاقوال الثلاثة ولم يلاحظ كون
 الانواع اعتبارية او حقيقية وتقريره ان ثبوت صفة الكلام في الازل
 يستلزم ثبوت جميع اقسامه فيه لما مر من ان وجود الجنس مجردا عن انواعه محال
 ومن انواعه الامر والهي والاخبار والامر والهي بلا مأمور ومنه صفة
 خال عن الحكمة **وعبث** لا فائدة فيه اذ فائدة الامر والهي الامتثال ولا
 يتعقل بدون المأمور والهي والسفاهة والعيب محال على الله تعالى وما
 ادي الى المحال محال فاثبات الكلام في الازل محال **والاخبار في الازل**
بطريق المضي كذب محض لعدم مطابقته للواقع لتوقف المطابقة في
 اننا رسلنا نوحا مثلا على سبق زمن الارسل على الاخبار في الازل والاول
 لكونه عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لا يسبقه زمان بل ولا

يقارنه والكذب نقص يجب تزيده الله تعالى عنه وما ادي الى المحال محال فاثبات
 الكلام في الازل محال قلنا لما كان السؤال واردا على وجه الاجمال فصل
 الجواب ليضمحل السؤال فقال ان لم يجعل كلامه تعالى في الازل امرا وهيا
 وخبر افلا اشكال لعدم ما يستلزم المحال من ثبوت الامر والهي والاخبار
 في الازل وان جعلناه في الازل كذلك اي امرا وسنا وخبرا فالامر في
 الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به لا في الازل حتى يلزم السفاهة والعيب بل
 في وقت وجود المأمور في الازل بصفة التكليف وهو معنى قوله
 وصيرورته اهلا لتحصيله اي المأمور به فيكون في ذلك الاجاب وجود
 المأمور في علم الامر واقتضاه على الاجاب مثال لا يتدوالا فالامر النفسي
 حقيقة في النذب كالاجاب على الصحيح كما صرح به في اصول الفقه نعم
 صيغته حقيقة في الاجاب فقط على الصحيح واقتصر على الامر لعلم النبي منه
 بالمقايضة وقوله **اذا قدر الرجل ابنه فامر بان يفعل كذا بعد**
الوجود تنظير واورد عليه ان الموجود في هذه الصورة هو العزم والنصم
 على الامر وتخليه لاحقيقته واجب بان ذلك يفرض فيما اذا خبر الصادق
 بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اي امر لي ان يستغل
 باقتنا الفضائل فانقلوا اليه امري بل وما يكت ذلك بحظه ويامر بدفعه
 اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ العزم على الطلب
 او تخليه بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كسبا وخزما
 والسري هذا الفرض مناسبة المنظر والمنظره فان خبر الصادق لا يختلف
 عنه متعلقه كما ان علم الله تعالى لا يتخلل عنه متعلقه ولما فرغ من الجواب
 عن الشق الثاني بالنسبة الى الامر والهي شرع في الجواب عنه بالنسبة
 الى الخبر فقال **والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف** اي بالواقع
 في شيء من الازمنة ولما كان الايراد على ثبوت الاخبار في الازل قياسا
 شرطيا هو لو كان الكلام ثابتا في الازل كان الاخبار بطريق المضي ازليا
 ولو كان ازليا لكان كذا واللازم محال لتعاليه سبحانه عن ذلك فملزومه
 وهو كون الاخبار في الازل بطريق المضي كذلك فملزومه وهو ثبوت الكلام
 النفسي كذلك اجاب بمنع الملازمة واسند المنع بان ثبوته في الازل لا يستلزم

مع

الاخبار بطريق المضي **ذالماضي ولا مستقبل ولا حال** بالنسبة اليه
تعالى لتزهره تعالى في الازل وفيما لا يزال عن جريان الزمان عليه سبحانه
 وتعالى جميع اخباراته تعالى الواقعة في الازل قبل وجود الزمان وكذا اخبار
 الواقعة بعد وجود الزمان ليست زمانية وان قارنت الزمان وتوضح
 ذلك ان الاخبار زمان انما هي غير زمانية وهو ما لا زمن له يقع فيه كاجزاء الله
 تعالى قبل الزمان وبعده فلا يعتبر فيه الزمان على وجه الظرفية لتجده عن
 الزمان وان اعتبر فيه على وجه القيدية بان كان حكمه مقيدا به كان يقول
 زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت
 معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره وزمانه وهو ما يكون الزمان
 ظرفا له نفسه لا للخبر به كقولنا دخل زيد الدار او سيدخلها فان الزمن
 الواقع فيه الاخبار هو الحال وهو ظرف له نفسه لا للخبر به الذي هو الدخول
 اذ زمان الدخول في الاول الماضي وفي المستقبل والزمان معتبر ههنا
 على وجه الظرفية لا القيدية وذلك انما يتصور اذا كان الخبر بكسر الباء زمانيا
 وعلوم الله تعالى متعلق بالحادث على الضرب الاول تعلقا لا يتغير ولا يتبدل
 وعلى الثاني تعلقا يتغير ويتبدل لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى لما علمت
 من استحالة جريان الزمان عليه سبحانه بل بالنظر الى زمان اخر وهو زمن
 التعلق التجيزي فتعلق عليه تعالى بان زيدا سيدخل الدار وبان المؤمنين
 سيكون منهم مريض يتغير ويتبدل بالتعلق التجيزي الحاصل عند دخول
 زيد الدار وعند مرض البعض من المؤمنين وما ذكر في العلم قد يقع مثله
 في اخباره تعالى بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعده كذا على
 وجه لا يعتبر فيه الزمان الاعلى وجه القيدية وتارة على وجه يتغير ويتبدل
 بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعده كذا على وجه يعتبر فيه الزمان
 على وجه الظرفية وهذا التغير ليس بالنظر الى ذاته تعالى لما مر بل بالنظر الى
 زمان اخر وهو زمن تعلق الاخبار التجيزي على سنين ما مر في العلم فقوله اذ
 لا ماضي الي اخره يعني ان المضي والحال والاستقبال انما يتعقل بالنسبة
 الى زمن الاخبار فاذا لم يكن ثمر زمان البته لم يتعقل مضي ولا عين فقوله
 تعالى انا ارسلنا نوحا صيغا لفظية ذات معنى قديم قائم بذاته تعالى ما

الثاني

ارسل نوح الى قوم كذا في وقت كذا وهذا لازمان فيه بالنسبة الى الاخبار لتوقف
 تحقق الماضي والاستقبال على تحقق الحال وقد علمت انتفاك منها عن اخباره سبحانه
لتزهره عن الزمان كما ان علمه اذ لا يتغير بتغير الزمان وقد علمت
 من التفصيل السابق ان التغير في الضرب الثاني واقع في التعلق فقوله لا يتغير
 بتغير الزمان على اطلاقه وان نسب التغير في الضرب الثاني للعلم بجوانبه
ولما صرح بازلية الكلام اي بكونه صفة ازلية قائمة بذاته تعالى حيث قال **هو**
 صفة له ازلية **حاول** اي قصد التنبه على ان القرآن ايضا كاللزام قد يطلق
على هذا الكلام النفسي الذي القديم كما يطلق على النظر المتولد الحادث
 وهو المتر على محمد صلى الله عليه وسلم لا يجاز بسورة منه المتباعد بتلاوته المفتحة
 بالفاتحة المحتتم بسورة الناز في ادخال قد على الاطلاق في جانب الكلام
 النفسي وتجريده عنها في جانب الكلام اللفظي استعار بان اطلاقه على اللفظي شائع
 عند اهل اللغة والقرآن وعلماء اصول الفقه والفقه فان كلام من هذه الطوائف
 انما يبحث عن الالفاظ اما اهل اللغة فلان يحشرون عن الالفاظ من حيث مدلولاتها
 اللغوية واما القراء فلان يحشرون في اوجه القراءة واما اهل اصول الفقه والفقه
 فلان يحشرون عن الادلة الشرعية ولهذا تزي الفقهاء يقولون يحرم على المحدث سماع
 القرآن وعلى الجنب والحائض قراءة القرآن وما اشبه ذلك فقال **والقرآن كلام**
الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المسامحة من
انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق
 وايضا انه ان لفظ القرآن لما كان علما على النظم المخصوص المولف من الاصوات
 والحروف عند من ذكره حتى المصنف من اطلاقه على كلام الله تعالى مجردا عن
 تعقيبه بما ذكر ان يسبق الفهم انه قديم كما اشار الى ذلك بقوله **ليلا يسبق**
 الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه
الحنا بلة بجهلا بالحكم او عنادا او مكابر مع العلم بالحكم فعند تعقيبه بذلك
 ينتفي المحذور لان المعنى القرآن الذي هو كلام الله تعالى لا اللفظ الدال
 عليه غير مخلوق وقوله ليلا يسبق الى الفهم علة لقوله يقال القرآن كلام الله تعالى
 غير مخلوق ولا يقال الى اخره او يقال لقوله ولا يقال القرآن غير مخلوق وانما
 لخصر من مبهم في الجهل والعناد لان كل حرف يتجدد عند انقضاء ما قبله وذلك

هـ

ينا في القدر قال الشارح رحمه الله في بعض كتبه وكفي دليلا على بطلان ما نقل عن بعض
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن
فانتظر حروفا ورفقا ما هو بعينه كلامه وقد صار قدما بعد ما كان حادثا انتهى
ولا يخفى ان هذا خراف يبعد صدوره عن عاقل فاعله ذكر ذلك مبالة وحسما
للجواب في ان اللفظ عند قديم **واقام المصنف غير المخلوق مقام غير**
الحادث تنبيها على اتخاذ مما اي غير المخلوق وغير الحادث صدق بمعنى
ان الذات التي تصدق عليها غير مخلوق بي الذات التي تصدق عليها غير حادث
لا مفهوم اذ مفهوم غير المخلوق ما لا يتعلق به الاجاد ومفهوم غير الحادث ما
لم يسبق وحاصل ما اشار اليه الشارح بقوله واقام الي اخره الاشارة الى سوال
وجوابه تقرير السؤال ان العبارة الشهيرة فيما بين المتكلمين مقابلة القديم
بالحادث فاما كان لعين الحادث فما السر في انزال المكان غير مستحقه وتقريب
الجواب ان السر في ذلك امور الاول التنبيه على اتخاذ مما والثاني القصد الى
اجرا الكلام على وفق الحديث كما اشار الي ذلك بقوله **وقصد الى جري الكلام**
على وفق اي موافقة الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وهذا غلط لان هذه البدعة غير مكفرة والثالث التصريح بالنص الواقع فيه
الخلاف كما اشار الي ذلك بقوله **وتنصبصا على محل الخلاف بالعبارة**
المشهوره فيما بين الفريقين وهو اي محل الخلاف او العبارة المشهوره
ان القرآن مخلوق ام غير مخلوق فلو قال غير حادث علم محل الخلاف بدينا
وبينهم لكن بطريق اللزوم لا بطريق التخصيص اذ في الحادث يستلزم نفى
المخلوق واثباته يستلزم اثبات المخلوق **ولهذا** اي كون المشهور ما ذكر **ترجم**
المسئلة بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدوثه واعلم ان كل مسئلة من
مسائل هذا الفن وقع فيها التزاع بدت او بين فرقة من الفرق تترجم بلفظ
مخصوص فترجمت هذه المسئلة بالمحل الذي ورد عليه اليق والاثبات ثم
اشار الي تحرير محل التزاع بقوله **وتحقيق الخلاف بدينا وبينهم يرجع الى**
اثبات الكلام النقيض ونفيه والافتن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف ومن لا يقولون حدوث كلام نقيض وحاصل ما جاوله دفع ما

يتوهم

يتوهم من الاتفاق على الموضوع ومنشا التوهم ان الموضوع في كل مسئلة وقع فيها
للخلاف متحد والمجول مختلف وذلك يقتضي الاتفاق منا ومنهم على اثبات الكلام
النقيض الا انا نقول انه غير مخلوق ومن يقولون انه مخلوق وهذا لا يصح لانهم لو اعترفوا
بثبوتهم لم يسعهم الحكم عليه بالمخلوقية لموافقته على استحالة قيام الحادث بذاته
تعالى بل يقولون بانه ليس هناك كلام نقيض حتى يحكم عليه بانه غير مخلوق **ودليلنا**
على اثبات الكلام النقيض ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام انه تعالى متكلم وكلا الدليلين قطعي واورد عليه الدور لتوقف
كل من الدليلين على المدلول اما في الثاني فلان اخبار الانبياء عليهم الصلاة
والسلام عن الله تعالى بانه متكلم امر شرعي فيتوقف ثبوته على الشرع المتوقف على الكلام
وقد فرض توقفه على ذلك الامر الشرعي فلزم الدور واما في الاول فلان الاجماع يتوقف
على الشرع والشرع يتوقف على الكلام اذ الشرع عبارة عن الكلام الموجي وقد فرض
توقف الكلام على الاجماع ضرورة توقف ثبوت المدلول على الدليل فيلزم توقف
الشرع عليه اذ المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وقد فجا الدور
واجب بالمنع اذ لا سلم توقف الشرع على الكلام نفسيا كان او لفظيا اذ الارساق
المرتبة عليه الشرع لا يتوقف الا على وجود المرسل وانضافه بالصفات التي يتوقف
عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول
بان خلق الله تعالى فيه علما ضروريا برساليته وما يتعلق بها من الاحكام او غيره
ذلك كان خلق الله تعالى في قلب ملك من الملائكة علما ضروريا بان يتنصب
الي الرسول الفلاحي فيعلمه بان الله تعالى ارسله الي قوم كذا لبلغهم كذا وبصده
في جميع هذه الاحوال بان خلق المعجزة على يده من غير احتياج الي ذلك الي الكلام
مطلقا ولما كان منامظنة سوال وموانه لادالة فيما استدلت به على محل التزاع
اذ محل التزاع ثبوت صفة ازلية قائمة بذاته تعالى والدليل انما دل على اطلاق
الكلام عليه تعالى اشار الي الجواب بقوله **ولامعني** له اي لانه متكلم **سوي انه**
متصف بالكلام والدليل على ذلك الوجدان فان اعترفتم بذلك ثم الدليل عليكم
والافتد كابرتم الوجدان وهما سوال مترتب على جواب السؤال السابق وتقريب
ان يقال سلمنا انه لا معنى لمتكلم سوي انه متصف بصفة الكلام لكن الكلام عام من
النقيض فلا يلزم من ثبوت صفة الكلام مطلقا ثبوت صفة الكلام النقيض اذ لا اشعا

للإمام بالاحض فالدليل لا يطابق المدعي فلا يشنبه فاجاب بانه لا شك في اخصا
مطلق الكلام في نوعين واحد هما وهو اللفظي حادث باجماع منا ومنكم **ويمتنع**
اي يستحيل بالاجماع منا ومنكم قيام الحادث بذاته تعالى فتعين النوع الآخر
وهو النفسي القديم ولما فرغ من تقرير دليلنا شرع في تقرير شبهتهم وردّها
فقال **واما استدلالهم بان القرآن متصرف بما هو من صفات المخلوقات**
وسمات الحدوث تفسير لما قبله جمع سمة وهي العلامة والمراد بها الوصف
القيام بالذات وبيان الصفات المذكورة **من التاليف** من السور المولفة من
الايات المولفة من الجمل المولفة من الكلمات المولفة من الحروف ولا يخفى ان التاليف
سمة للحدوث اذ وجود كل من الحروف الالهية الاجزالية مشروط بانقضاء ما قبله
فتكون الكلمات حادثة فتكون الجمل حادثة فتكون السور كذلك فيكون المجموع كذلك
والتنظيم مواضع من التاليف فان قيل المراد بالتاليف بقرينة عطف التنظيم
على التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها مع بعض مع ايقاع الالف بدينها سواء
كانت مترتبة المعاني متناسقة الدلالات ام لا والمراد بالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات اخذ له من نظم اللؤلؤ وموضع المشاكل الى مشاك
بل التنظيم اخص من الترتيب الاحض من التاليف الاحض من التركيب فانه
يراعي في التنظيم قدر زائد على ما يراعى في التركيب من تقديم ما حقه التقديم
وتأخير ما حقه التأخير وذلك القدر جعل المعاني المترتبة متناسقة اخذ
له من ضم اللؤلؤ كما عرفت ومن بنيه على كون التنظيم اخص من الترتيب الشريف
في حاشية الكشاف كما تقدمت الاشارة الى ذلك في الخطبة ولما تقرر علم
انه لا حاجة الى تفسير التاليف لمجرد التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها
مع بعض كيف اتفق **والاثر والتركيب** اما وصفه بالاثرال فكما في قوله
تعالى المهدى الذي اترل على عبده الكتاب واما وصفه بالتركيب فكما في قوله
تعالى تبارك الذي ترل الفرقان على عبده فان قيل التركيب يدل على كثرة
الفعل وتكرره دفعة بعد اخرى بخلاف الاثرال فله الاثرال محمول عليه حمل
الاعسر على الاحض او يبق كل منهما على مدلوله وتجمع بينهما اجيب بان المراد ان
فالمراد بالاثرال نقله من اللوح المحفوظ الى بيت العزة من سما الدنيا دفعة
بقرينة وقوعه في مقابلة التزليل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض

اللفظي

بدفحات فقد روي انه تعالى اترل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة
من السما الدنيا لحفظته الحفظه وكتبته الكتبة في الصحف ثم ترله منها الى النبيه
صلي الله عليه وسلم بخامس قاني ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفا
الحوادث ووجه دلالة الاثرال والتزليل على حدوث ان كلامهما عبارة عن
النقل من مكان الى مكان ولا يخفى استحالة ذلك على الصفة الازلية **وكونه**
عربيا اي كون مفرداته وصنعها واضع لغة العرب والقابل للوضع الذي هو
تعيين اللفظ للدلالة على سماء هو اللفظي النفسي **مسموعا** وجه دلالة انصاف
بكونه مسموعا على الحدوث ان السمع انما يتعلق بالصوت الذي هو كيفية للنفس
ثم يتكيف بالهواء المجاور له بتلك الكيفية وهكذا الى ان يصل الى الهواء المجاور
للمصباح فيتكيف به فيدرك الصوت فعلم ان السمع انما يتعلق عادة باللفظي دون
النفسي كما ان الفصاحة والبلاغة والاعجاز المشار اليهما بقوله **فصيح** اي وبلغا
معجز انما يتصف بها اللفظي اما الفصاحة فلان المراد بها خلوص الكلام من ضعف
التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها واما البلاغة فلان المراد بها
مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ولا يخفى ان ذلك انما هو من صفات
اللفظي لاستحالة على النفس واما الاعجاز فلانه يقتضي الحدوث اذ شرط المعجزة
ان تكون حادثة مقارنة لدعوي النبوة وقوله **اي غير ذلك** اي كارتسامه
بالاقتراح والاختتام الدالين على الحدوث اذ الصفة النفسية لا اول لها حتى
يبتدأ به ولا اخر لها حتى يختتم به وكانضافه بالاحكام اي الاثقان وانقسامه
الى السور ولايات ومميزه بالفواصل والغايات ولا يخفى دلالة كل من ذلك
على الحدوث لكونه من سمات الحادث لا القديم وقوله **فاما يقوم حجة على**
الحنابلة لا علينا جواب اما وحاصله ان هذا الدليل انما دل على حدوث
الكلام اللفظي ونحن لا نحالفه في حدوثه اذ هو غير محل النزاع كما اشار الى ذلك
بقوله **لانا فابون حدوث النظر واما الكلام** اي النزاع في المعنى القديم
فلا فائدة في إقامة الدليل على حدوث النظر نعم يقوم حجة على الحنابلة
الزاعمين قدمه كما مر وهذا إشكال وارد على المعتزلة تقريره ان المعتزلة معتز
بانه تعالى متكلم لقيام الدليل القطعي المتقدم عليه ولا يخفى انه لا يثبتون
النفسي فلا كلام عندكم الا اللفظي فكيف الجمع بين اعترافهم بذلك مع حصرهم الكلام

في القطعي بين اعترافهم باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وجوابه ما اشار
اليه الشارح بقوله **والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً** النبوة
بالاجماع وتواتر النقل عن الابدنيا عليهم السلام كما مرّ ذهبوا الي انه متكلم
لا بمعنى ان النظم قايم بذاته بل بمعنى **ايجاد الاصوات والحروف في محالها**
كالشجرة او بمعنى **ايجاد اشكال الكتابة** اي رقومها ونقوشها **وفي اللوح المحفوظ وان لم يقرأ ولو قال بمعنى ايجاد موجود كان او فوق متكلم الميراث**
ان يقال ان في الكلام ضمرا اي انه متكلم بكلام بمعنى ايجاد الى اخره وقد
علمت فيما سبق ان عطف الحروف على الاصوات من عطف الاحض على الاغتر
اذ الحروف هو الصوت المعتد على مقطع فهو اخص من الصوت وقوله **علي**
اختلاف بينهم في ذلك ايضا لقوله بمعنى ايجاد الاصوات الى اخره اذ
ايجاد اشكال الى اخره وحاصله انهم اختلفوا في معنى ايجاد علي قولين فلم
يقعوا في نفي ما دل الدليل القطعي على ثبوته ولا في اثبات ما دل الدليل
القطعي على استحالة من قيام الحوادث بذاته تعالى لكن رد عليهم بان ذلك
خارج عن قانون اللغة اذ المستق انما يصدق حقيقة على شيء باعتبار قيام
مبدأ الاستقاق به لا باعتبار ايجاده اياه والى ذلك الاشارة بقوله **وانت**
خبير بان المتحرك حقيقة من قامت به الحركة لا من اوجدها فامتكم
من قام به الكلام لا من اوجده فان زعموا ان هذا الاطلاق اعني اطلاق
متكلم عليه مجازي والعلاقة المصححة له ايجاده لمبدأ به ردها الزعم
بانه يستلزم صحة انصافه تعالى جميع الاعراض باعتبار انه موجود لها والاد
منتف لنغاليه عن ذلك علوا كبيرا واي هذا اشار بقوله **والا** اي بان كان
المتحرك من اوجد الحركة **لصح انصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة**
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واورد عليه انه اراد بقوله **والاصح** الى اخر
انه يلزم قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاستحالة الالزام مسلمة والملازم
ممنوعة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يلزم من اطلاق متكلم عليه تعالى
مجازا قيام جميع الاعراض بذاته تعالى وان اراد به انه يلزم صحة حمل مشتقا
تلك الاعراض عليه مجازا فاملازمة مسلمة ولا استحالة في الالزام
عقلا فكان المناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم

يصح ذلك الاطلاق لغة ولا شرعا ومن اقوي شبه المعتزلة ولكونها من اقوي
الشبه تعرض المصنف لابطالها فيبطل ما عداها بطريق الاولي انكر الخطاب
لاهل السنة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها من دفني المصحف
تواترا وهذا المتفق عليه يستلزم كونه اي المسمي بالقران مكتوبا في المصحف
مقروا باللسن مسموعا بالاذان محفوظا في القلوب وسكت الشارح عن هذا
الوصف الرابع للعلم به من كلام المصنف وذلك المراد الكل الجيعي لا الجيعي من
سمات اي علامات الحدوث بالضرورة اذ كل من تلك الاوصاف الاربعة
يستلزم حلول القرآن في المصاحف والالسن والاذان والقلوب اما استلزام
الاول والرابع لذلك فواضح واما استلزام الثاني له فلان المقروء بالالسن هو
اللفظ واللقط هو الصوت المعتد على مقاطع الحروف ونحوها وهو محدث
حال في الالسن قطعا واما استلزام الثالث له فلعين ما ذكرني الثاني اذ سمع
انما يتعلق بالصوت فاشار الي الجواب بقوله عطف على من اقوي والفائدة
للسببية وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى تصرح بمحل التراع
مكتوب في مصاحفنا اي باشكل اي بكتابة اشكال الكتابة ونقوشها
فقوله **وصور الحروف** تفسير وقوله **الدالة** عليه اي على كلام الله تعالى
بالواسطة كما سيأتي قريبا والدالة لغت للصور محفوظة في قلوبنا بالفاظ
اي بحفظ الفاظه المخيلة اي المرتبة في الخيال فان صور الالفاظ اذا تكررت
على الخيال مرة بعد اخرى صارت محفوظة ثابتة في الخيال مقروءة بالسندنا
حروفه اي بقراءة حروفه الملفوطة المسموعة اي التي تسمعها ان تسمع فاندفع
ما يقال ان المقروء به يتحقق بالالفاظ المسموعة بها تعلق بها السمع او لا مسموع
باذننا بذلك اي بسمع ذلك اي حروفه الملفوطة المسموعة ايضا غير
حال فيها اي مع ذلك ليس حال في المصاحف ولا في القلوب ولا
الالسن والاذان بل هو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى معنى قديم
قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه واجمع ليلفظه
ويسمع ويحفظ بالنظم الخليل اي بواسطة النظم المذكور فالحال في
الالسن والالسماع والقلوب هو اللفظ الدال عليه لا هو اذ حاول الدال
لا يستلزم حلول المدلول ويكتب بنقوش وأشكال وصور موضوعه

للحروف الدالة عليه فالحال في المصاحف انما هو النقوش والصور الدالة
 بالواسطة كما يقال النار جوهر محرق يدكر باللفظ ويكتب بالقلم فينصف
 الحروف الدالة عليها بكونها ملفوفة مسبوقة والنقوش الدالة عليها بكونها
 مكتوبة ولا يلزم من ذلك انصاف حقيقة النار بذلك كما اشار اليه بقوله ولا
 يلزم منه اي من هذا القول كون حقيقة النار صوتا وحرفا وحقيقته
 اي هذا الجواب ان ليس وجوده في الاعيان بالتحقق ووجوده في الازهار
 بالتعقل ووجوده في العيان بالالفاظ المنطوقة المسبوقة ووجوده في
 الكتابة بالنقوش الموضوعه فالكتابة تدل على العيان وبني اي العيان تدل
 على ما في الازهار وما في ما في الازهار على ما في الاعيان قالوا
 والوجودان الاولان من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان معروفان
 غارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره معروضة
 وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه اوحده والثاني وجود ظلي ومعية كونه
 ظليا انه يحكي الوجود كظل الشخص المحامي له وهذا الوجود لا تصدر به آثاره
 ولا يعتبر حدوثه او قدمه وبهذا اندفع ما اعترض به بعضهم على كون الوجود
 الذهني غارضا معروضا حقيقة قايلا لو كان اليه موجودا في الذهن حقيقة
 لاستلزم وجود النار في الذهن الاحراق فاذا علمت ذلك علمت ان وجود القرآن
 في الذهن حقيقة لا يستلزم حلول حقيقة ولا حدوثه واما الوجودان
 الاخيران منها فليس غارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من
 اللفظ والنقش وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ضرورة
 ان حدوث الدليل لا يستلزم حدوث المدلول فقوله فالكتابة تدل على
 العيان الى اخره بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من
 صفات الالفاظ المنطوقة والمجيلة او نقوش الكتابة اذا علمت ان ليس وجود
 اربعة فحيث يوصف القرآن بما اي يوصف هو من لوازم القديم
 كما اي الوصف الذي في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد بالقرآن حقيقة
 الموجودة في الخارج وهو المعنى القاير بذاته تعالى وحيث يوصف بما هو
 من لوازم المخلوقات والمحدثات تفسير يراد به اي بالقرآن الالفاظ
 المنطوقة تحفظ القرآن والاشكال عطف على الالفاظ المنقوشة

المسبوقة كما اي كالوصف
 الذي في قولنا قرآن
 نصف القرآن او
 المجيلة كما في قولنا
 صح

كما في قولنا يحرم للمحدث من القرآن اورد عليه ان هذا لا يطابق جواب
 المصنف بل هو جواب اخر لا تحقيق لجواب المصنف اذ المطابق له ان يقول
 وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فهو ايضا المراد لكن مجازا
 اذ لا يخفى ان الموصوف على جواب المصنف بما هو من لوازم القديم وما هو من
 لوازم الحادثة هو الكلام القديم لكن وصفه بالاول حقيقة وبالثاني مجازا
 واجاب بعض المحققين بان معنى قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
 الى اخره انه يلاحظ في ذلك الوصف انصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون
 وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة قال وكذا الكلام في قوله
 او المجيلة وقوله او الاشكال المنقوشة قال ومن خفي عليه هذا المعنى اعترض
 بما ذكره ولما حكم المصنف فيما سبق على القرآن بانه غير مخلوق اقتضى كلامه ان
 القرآن حقيقة في الصفة الازلية مجازي في اللفظ الدال عليها من باب تسمية
 الدال باسم المدلول وهذا يخالف ما صرح به علماء اصول الفقه من انه حقيقة
 في اللفظ الدال على المعنى اي باعتبار كونه دالا عليه حيث عرفوه بالمكتوب في
 المصاحف المنقول بالتواتر اذ المصنف بذلك هو اللفظ لا الصفة الازلية
 اشار الى الجواب بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون
 المعنى القديم عرفد ائمة اصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف
 المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للتظهر والمعنى جميعا اي للتظهر من حيث
 الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى ولا مجرد اللفظ وحاصله انه لا منافاة
 بين ما اقتضاه كلام المصنف وبين ما اقتضاه كلام علماء اصول الفقه اذ الاول
 جار على اصطلاح علماء اصول الدين الباحثين عن الصفة الازلية دون اللفظ
 الدال عليها التعلق غرضهم بهادونه واما الثاني فجار على اصطلاح علماء اصول
 الفقه الباحثين عن احوال الادلة الشرعية من العموم والخصوص والاطلاق
 والتقييد وغير ذلك فلا غرض لهم في البحث عن الصفة الازلية من حيث هي
 بل عن الالفاظ الدالة عليها باعتبار الدلالة عليها لانها هي الادلة المجهوزة
 عن احوالها واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى شروع في
 جواب معارضة واردة على كون كلام الله تعالى اسما للصفة الازلية مجازي في
 اللفظ الدال عليها باتفاق املا الاصلين اذ الذي جعله علماء اصول الفقه

اسم اللفظ الدال على الصفة مولف القران لا لفظ كلام الله تعالى وتقرير المعاني
ان كلام الله تعالى لو كان اسما للصفة الازلية لما تعلق السمع به في قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله اذ السمع لا يسمع تعلقه بها بل باللفظ الدال عليها فالاية تدل
على انه اسم للفظ الدال عليها لا لها والجواب منع المعارضة اما عند الاستعري
فلان السمع يسمع تعلقه بالصفة الازلية لما ان الادراك محض خلق الله تعالى
وايجاده من غير تأثير للحاسة فلا مانع من ان يخلق الله تعالى في السمع ادراك المعنى
القديم كما خلق فيه ادراك اللفظ والى هذا الاشارة بقوله **فد مذب الاستعري**
الى انه يجوز ان يسمع واما عند غيره فلا معارضة ايضا لان في الآية تقدير
اي حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى كما اشار الى ذلك بقوله **ومنعه** اي سماع
المعنى القديم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور
الماتريدي رحمه الله تعالى **فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما**
يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان والحاصل ان كلام الله تعالى في الآية
واقع على الصفة الازلية اما بلا اضممار كما قاله الاستعري او باضممار كما قاله غيره
والقرينة تعلق السمع بالكلام القديم وتظيره ما ذكره الشارح من قولهم سمعت علم
فلان اي سمعت منه كلاما يدل على علمه فعلق السمع بالعلم وهو امر قلبي قائم
بالقلب لا يسمع واما قوله **فموسى عليه الصلاة والسلام مع صوتا ذا اعلى**
كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم
الكليم شروع في جواب معارضة اخرى مترتبة على جواب المعارضة الاولى
وتقريرها ان يقال اذا كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه فاما
معنى اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام باسم الكليم مع مشاركة غيره له
في ذلك وحاصل الجواب ان وجه اختصاصه بذلك سماعه لما يدل على كلام الله
تعالى من غير واسطة كتاب او ملك خلاص غيره من الانبياء وغيرهم فانه انما
سمع ذلك بالواسطة فالملك خاص بالانبياء والكتاب يعبر عنهم اذ سماع
اللفظ لا يقتيد فان قلت سماع ما ذكر بلا واسطة لا يحتضن موسى عليه الصلاة
والسلام بل قد يشاركه فيه غيره كما وقع له صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء
فالاحسن في الجواب ان يقال اختصاصه بذلك باعتبار غلبة الوقوع له فيما
اشتهر به وغيره وحاصله ان اختصاصه باسم الكليم بناء على اشتهاه بذلك

لنا في تحقق معناه في غيره ولعل هذا مراد الشارح بقوله انه لا يمكن القطع به
بالاختصاص من غير دليل قطعي واني لنا ذلك بل ظاهر حديث الاسرايناني
ذلك فتأمل **فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم**
مجازا في النظر المولف كما علم من الكلام السابق **لعمري** اي نفي المعنى الحقيقي
عنه اي عن النظر المولف اذ من اقوي امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي كما ان
من اقوي امارات الحقيقة عدم صحة نفيه عنها واليه همتنا بان يقال ليس
اللفظ المتزل المعجز المفضل الى الايات والسور كلام الله تعالى اي
حقيقة مع ان اللفظ لا يصح اجماعا كما اشار الى ذلك بقوله والاجماع على خلافه
وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم وايضا اعتراض ثان على كون كلام الله تعالى
مجازا في النظر المولف وتقريره ان يقال **المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى**
حقيقة مع القطع بان ذلك اي العجاز والتحدى انما يتصور اي يتعقل في
النظر المولف المفضل الى السور لا يتجاوز الى الصفة القديمة اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة اي لدعوة العرب الى معارضتها والايان
مثلا اذ التحدي طلب المعارضة ويستحيل عقلا ان يطلب من ماقبل احداث
صفة قديمة فلو كان مجازا في اللفظ لزمن ان لا يكون معجز متحدى به واللازم
باطل قطعا بالاجماع اذ الاجماع قائم على ان المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى
حقيقة وقية بحث السيد رحمه الله وحاصله مع الايضاح ان تلك الصفة القديمة
القائمة بالذات عبارة عن المعاني المتناسقة المدلول عليها بالالفاظ
المترتبة فكيف لا يتصور ان يطلب من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ
رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها اذ لا مدخل للقدر في التحدي
على التضمنين وقد هما ويجعلونها من ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم
والمقصود من التحدي الزامهم والخام لا طلب الايتان بمثلها حقيقة وقد
صرح علما البيان بان القضية التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة
والبلاغة والبراعة وخوذلك انما هي حال المعاني المتناسقة المترتبة في
النفس لا حال الالفاظ المنطوقة الدالة عليها وان العجاز ليس لامر يرجع الى
اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس **قلنا التحقيق** يعني اذا نظرت
الى التحقيق وما في نفس الامر **مذب السوال** بالكلية فان التحقيق ان كلام الله

في مقابلته العين فالمراد به ما لا يقوم بنفسه كما في الصفات لفظا كان او
 غيره **ومرادهم ان القران** المراد به الكلام الله تعالى المحدث عنه اسم للفظ
 اللساني **والمعنى القديم** القاير بالذات المقدس **شامل** لما على وجه
 الاشتراك وان كان وضعه للفظ باعتبار دلالة على المعنى كما هو مفهوم
 اي المعنى القاير بالذات **قد يراد** مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس
 مشروطا بانقضا البعض فليست حادثة **لا كما رعت** الحائلة من قدم
 النظر المولف **المرتب الاجزا** المعبر عنه باللساني فانه اي قدم النظر
 المذكور **بديهي الاستحالة** يعني ان هذا المحقق لا يريد ان اللفظ مع
 كونه متعاقبا الاجزا في الوجود قد ينفك عن ذلك بديهي الاستحالة
 للقطع بان لا يمكن التلقظ بالسين من اسم الله **الابعد** التلقظ بالبا
 بل بمعنى ان اللفظ القاير بالنفس اي بذات الله تعالى ليس مرتب
 الاجزا في نفسه **لا بمعنى** انه ليس بين الاجزا ترتيب وضعي ومعية تاليفية
 كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة كما في ملع لمع والكلمات بدونه لا تكون
 كلاما كما في ديز قاير لزيد قاير والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا
 الخطابية لا تتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعالى
 فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضا البعض كما في القراءة فانه
 لا يمكن ان تلتقط ببعض الحروف ما لم يرفع عن بعضها لعدم مساهمة
 الاشتغال على التلقظ بجميع الحروف معا بخلاف قيامها بذات الله تعالى
 فان وجود جميعها لازم للذات دايما بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها
 لعدم تقدم شيء منها على هذا حاصل ما اشار اليه السارح ولما كان
 قوله ان اللفظ القاير بالنفس ليس مرتب الاجزا حقا اوضحه بقوله
 كالقيام بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزا **وتقدم البعض على البعض**
 فان قيل ان عدم الترتيب ينافي الواقع اوجب بما اشار اليه في قوله
 والترتيب **انما يحصل في التلقظ والقراءة** لا في الملفوظ به لعدم مساهمة
 الالة وهذا كون الترتيب انما يحصل الى اخره **معنى قوهم** المقر وراي الالف
 القديمة القائمة بذاته تعالى المعروضة للقراءة على ما ذهب اليه هذا المحقق
 والقراءة قديمة حادثة واما القاير بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى

في مقابلته العين فالمراد به ما لا يقوم بنفسه كما في الصفات لفظا كان او
 غيره **ومرادهم ان القران** المراد به الكلام الله تعالى المحدث عنه اسم للفظ
 اللساني **والمعنى القديم** القاير بالذات المقدس **شامل** لما على وجه
 الاشتراك وان كان وضعه للفظ باعتبار دلالة على المعنى كما هو مفهوم
 اي المعنى القاير بالذات **قد يراد** مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس
 مشروطا بانقضا البعض فليست حادثة **لا كما رعت** الحائلة من قدم
 النظر المولف **المرتب الاجزا** المعبر عنه باللساني فانه اي قدم النظر
 المذكور **بديهي الاستحالة** يعني ان هذا المحقق لا يريد ان اللفظ مع
 كونه متعاقبا الاجزا في الوجود قد ينفك عن ذلك بديهي الاستحالة
 للقطع بان لا يمكن التلقظ بالسين من اسم الله **الابعد** التلقظ بالبا
 بل بمعنى ان اللفظ القاير بالنفس اي بذات الله تعالى ليس مرتب
 الاجزا في نفسه **لا بمعنى** انه ليس بين الاجزا ترتيب وضعي ومعية تاليفية
 كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة كما في ملع لمع والكلمات بدونه لا تكون
 كلاما كما في ديز قاير لزيد قاير والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا
 الخطابية لا تتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعالى
 فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضا البعض كما في القراءة فانه
 لا يمكن ان تلتقط ببعض الحروف ما لم يرفع عن بعضها لعدم مساهمة
 الاشتغال على التلقظ بجميع الحروف معا بخلاف قيامها بذات الله تعالى
 فان وجود جميعها لازم للذات دايما بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها
 لعدم تقدم شيء منها على هذا حاصل ما اشار اليه السارح ولما كان
 قوله ان اللفظ القاير بالنفس ليس مرتب الاجزا حقا اوضحه بقوله
 كالقيام بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزا **وتقدم البعض على البعض**
 فان قيل ان عدم الترتيب ينافي الواقع اوجب بما اشار اليه في قوله
 والترتيب **انما يحصل في التلقظ والقراءة** لا في الملفوظ به لعدم مساهمة
 الالة وهذا كون الترتيب انما يحصل الى اخره **معنى قوهم** المقر وراي الالف
 القديمة القائمة بذاته تعالى المعروضة للقراءة على ما ذهب اليه هذا المحقق
 والقراءة قديمة حادثة واما القاير بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى

ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء بمعنى انه يتعلق سمعة مجلية
فلا يعلم له ابتداء ولا انتها لاستحالة التماثل على القديم وهذا مبني على ما تقدم عن
الاستعري من جواز سماع كلام الله تعالى القديم وقوله **لعدم احتياجه الى الله**
الاله فان قيل ان قوله كالتايم بنفس الحافظ فيه قياس الغايب على الشاهد
ولا اعتداد به اجيب بان مجرد التصوير والايضاح كما تقدمت الاشارة اليه
لا قياس للغايب على الشاهد يعني ان مما يحكي ذلك محاكاة بعيدة وجود
الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف هي الحقا التاليفية العارضة
لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه بجمعة الوجود فيها ليس وجوده
بعضها مشروطا بانقضاء البعض اي الكلام بقية بمعنى اللفظ القايم
بالذات على ما قاله هذا البعض وانعدامه والحاصل ان التشبيه بما في
نفس الحافظ في عدم الترتيب فلا يضر الفرق بان قيام الحروف على هذا
الوجه بذاته تعالى بالوجود العيني ونفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي
وما تقرر من ان المراد بالترتيب المتيقن الترتيب في الوجود والتعاقب فيه
ان دفع ما توهم من انه اذا لم يكن بينها ترتيب لم يبق فرق بين ملع وملع
وتظايرهما **مذا** اي ما نقلناه عن بعض المحققين من التفصيل بين اللفظ
اللساني وبين اللفظ القايم بذاته تعالى من ان الاول حادث والثاني
قديم **حاصل كلامه** وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس اي بذاته
الله تعالى غير موكف من الحروف المنطوقة ان كان منطوقا بدو الخيلة
ان كان قايما بنفس الحافظ وقوله المشروط وجود بعضها لعدم البعض
راجع للمنطوقة والخيلة وقوله **ولامن الاشكال المترتبة الاله عليه**
عطفت على من الحروف ولا تأكيد لما في غير من معنى اللفظ ونحن لا نتعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة مرتبة
في حباله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مولفا من الفاظ الخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا قال الكسائي هذا مسلم
لا يضر في المقصود والظاهر ان السارح فهم من نهي الترتيب بين الاجزا
نهي الترتيب الوصفي الهيئته التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور
بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وصنعته او ذوقية بل المقصود منه نهي

تعاقبها في الوجود كما عرفت انتهى والله سبحانه اعلم بالصواب **والتكوين**
المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخلق يقع تارة بمعنى
الايجاد وتارة بمعنى التقدير اي جعل الشيء على قدر معين مخصوص فهو بالمعنى
الاول يختص بالله عز وجل وبالمعنى الثاني ينطلق على غيره ايضا ومنه فبارك
الله احسن الخالقين اي المقدرين واما التخليق فهو خلق الاشياء الكثيرة او
تقديرها فالصنعة للتكثير في المفعول وبذلك يعلم ان التخليق اخص من
الخلق **والايجاد والاحداث والاختراع** الفرق بين الثلاثة ان الاجادة
لا يعتبر في مفهومه الاكون الشيء صادرا عن غيره واما الاحداث فيعتبر مع
ذلك سبق الوجود بالعدم وان كان الاجادة مستلزما لذلك السبق الا
لم يعتبر في مفهومه واما الاختراع فيعتبر فيه ايضا عدم سبق مثال من
الخروج اي السبق والقطع وقوله **وخلق ذلك** اي كالاتشاء **وتفسير** اي يعرف
بقول شارح لما لميته وحقيقته فالمراد التعريف المعنوي لا اللفظي وهو
تفسير اللفظ بلفظ أشهر منه نعم قال الشيخ به والدين الفيومي رحمه الله
تعالى ان هذا تعريف باللازم لا بالذاتيات اي الهاصفة حقيقية
ازلية من شأنها بالنظر لما لا يزال اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
والاخراج المذکور حادث فطوره فيما لا يزال عند وقوعه على الحادث
فلا يكون عينها وسيدكر السارح ان التكوين صفة حقيقية هي مبدأ
الاضافة اليه اي اخراج المذکور لا عينها انتهى وقد علمت من تفسير
السارح لحديث العالم فيما مر ان قوله **وتفسير باخراج المعدوم من**
العدم الى الوجود بمعنى ايجاده بعد العدم لا بمعنى مجرد احتياجه اليه لان
قارنه في الوجود كما يقوله الفلاسفة في بعض العالم كالنفوس والافلا
صفة لله تعالى هذا القدر متفق عليه بين الاساعرة والماتريدية
واما كونه صفة ازلية حقيقية زائدة على ذاته تعالى قايمة به كالعلم
والقدرة فهو محل التراجع فثبتته الماتريدية ونفاه الاساعرة كاسياني
فقول المصنف صفة لله تعالى يعني ازلية حقيقية **لاطباق** اي اتفاق
العقل اي الدليل العقلي **والنقل** اي الدليل النقل على انه تعالى خالق
للعالم ومكون له **وامتناع** اي استحالة غطف على مدخول على اي فمكاه

٧٧
طبق العقل والنقل على إطلاق الاسم المشتق من كذا لفظا على
استحالة إطلاق الاسم المشتق كالحالق والمكون **على الشيء من غير أن يكون**
ما خذ الاشتقاق كالحلق والتكوين وصفا له أي للشيء قائما به وهذا جواب
عما يقال أنه لا يلزم من الإطلاق على الحالق والمكون الإطلاق على الحلق
والتكوين **أولية لوجه** أي أدلة عقلية **الاول** أنه يمنع أي يستحيل
قيام الحادث بذاته تعالى يعني إذا كان صفة لله تعالى بالاتفاق كان
بذاته إذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون أزليا لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى لما من الدليل على امتناع قيام الحادث بذاته تعالى وهو
أن الحادث لو قام بذاته تعالى فاما أن يكون مقتضى حدوثه في الذات
هو الذات أو غير الذات وعلى الأول يلزم عدم انفكاكه عن الذات القديم
القائم وهو به محال وعلى الثاني يلزم افتقار الواجب إلى عزم وهو محال
إذا الواجب هو الذي لا يتقترن به شيء في **والثاني أنه تعالى وصف**
ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق الدليل على ذلك أنه تعالى وصف
ذاته بذلك في كلامه اللفظي الدال على الكلام الأزلي الحالي به إذ هو
ظله وحكاية عنه جميع ما وجد في اللفظي كان موجودا في القسي وأسند
الشراح الوصف بذلك إلى الكلام الأزلي لأن الدلالة على أزلية هذه
الصفة تتوقف على أنه تعالى وصف ذاته بذلك في الكلام الأزلي ثم
لا يخفى أن وصفه تعالى بالخالق المشتق من الحلق المراد بالتكوين به
على انضافه تعالى في الأزلي بالتكوين ولا يلزم من وجود هذه الصفة
في الأزلي وجود أثرها وهو المخلوق فيه كما لا يلزم من قدرة القدرة
المقدرة **وقوله لم يكن في الأزلي خالقا حقيقة** لزم **الكتب** أن يريد
أنه خالق في الأزلي حقيقة أو **العدول إلى الجواز** أن يريد أنه في الأزلي
خالق مجازا أي الخالق فيما يستقبل فيكون من جاز الأول أو القادر
على الخلق فيكون من إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة **من غير تعدد**
الحقيقة واللازم باطل على كلا التقديرين لاستحالة النقص في حقيقة
سجانه وتعالى ولعدم جواز الحمل من غير قرينة على الجواز مع إمكان الحقيقة
على أنه تعالى لجواز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق

لجواز إطلاق كل ما أي مشتق مما يقدر متوفاي عليه من الاعراض
كالبياض والسواد والكتابة إذ أطلق على ذلك التقدير هو المشتق لا العرف
المشتق مؤمنه فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وبيض بمعنى القادر
على البياض وكانت بمعنى القادر على خلق الكتابة أي غير ذلك ولا سلك في
بطلان **الثالث** من الوجوه الدالة على أزلية التكوين أنه أي التكوين لو
كان حادثا فاما أن يحدث **بتكوين آخر** ويلزم أن يكون حدوث الآخر
بتكوين آخر لا يلزم الحكم وهل جريا إلى غير النهاية **فيلزم التسلسل**
في جانب العدل وهو ترتيبها في جانب الماضي إلى غير النهاية بأن يكون كل
من التكوينات ماعدا التكوين الأخير المتنازع فيه علة لما بعده ومعلولا
لما قبله وهكذا إلى غير النهاية **وهو أي اللازم محال** يبرهان التسلسل
السابق المتفق عليه بينا وبين الفلاسفة واستحالة اللازم تستلزم
استحالة الملزوم وهو حدوث التكوين بتكوين آخر فيلزم استحالة التكوين
ويلزم منه أي من استحالة اللازم المستلزم لاستحالة التكوين **استحالة**
تكون العالم واستحالة منتفية بالحس كما أشار إلى ذلك بقوله مع أنه
أي العالم **مشاهد** فينتفي استحالة ملزومه وهو التكوين فينتفي أن حدث
بتكوين آخر وهذا الدليل يسمى قياس الحلف وهو إثبات المطلوب بإبطال
نقيضه **وأما بدونه** فيتم قوله فاما بتكوين آخر **فيستغنى الحادث**
عن المحدث والاحداث لأن ذات التكوين الحادث إذا كانت كافية
في وجوده لزم أن كل حادث كذلك لا يلزم الحكم فيلزم استغناء الحادث
عن المحدث المكون له وعن الاحداث والتكوين **وقبه تقطيل الصانع**
وهو محال قطعاً نقلاً وعقلاً بل البديهة تقضي باستحالته وأورد عليه
أن الامكان لا يخفى في الأمرين المرددين لما لأن ثم ثالثا ممكنا وهو
التكوين حادث بتكوين مؤمنه لا بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل ولا بد
تكون حتى يلزم الاستغناء عن الصانع وتطير ذلك أن الشمس مضيئة بضوء
هو ضوءها وضوءها مضيء بضوء مؤمنه إذ لو كان غيره للزم التسلسل
في العدل في جانب الماضي إلى غير النهاية إذ على تقدير كونه حادثا بضوء
آخر يلزم في الضوء الآخر مثل ذلك وهكذا إلى غير النهاية وقد بين

استحالته واجب بان التكوين المتنازع فيه ليس تكويناً محضاً كالتركيب الذي قبله بل هو مع كونه تكويناً مكون لما قبله وسياتي ان التكوين غير المكون هو الرابع من تلك الوجوه **انه لو حدث التكوين لحدث اما في ذاته ثم او في غيره وهو الجسم المكون واو نايبة عن اما كما ذهب اليه ابو الهيثم** من المعتزلة **من ان تكوين كل جسم بذاته اي قايم بذات كل جسم والاضافه في كل جسم من اضافة المصدر الى المفعول والاصل تكوين كل جسم تكوين** انه لكل جسم يعني ان الله تعالى في كل مكون تكويناً هو صفة له تعالى قايم بذات ذلك المكون فبزعمه الفاسد يكون لله تعالى تكوينات لا يتناهي بعدد المكونات ويبي مع كونها اوصافاً له تعالى قايمه بالمكونات **فيكون كل جسم خالفاً ومكوناً لنفسه ولا خفاً في استحالته** واورد عليه انه لا بد في الامر من مثلاً المردد بينهما من جواز كل منهما عقلاً وهو قد قدم في صدر هذا البحث انه يتنع قيام صفة الشيء بغيره حيث قال وامتناع اطلاق الاسم المشتق الى اخره فكيف الحال واجب بانه جري اولاً على القول الحق فاعتمد الامتناع وجعله مقدمة بني عليها الدليل الاول واما ههنا فلم يلتفت الى الامتناع تكثير الادلة والزاما من خالف فيه واستعاراً بانه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدون **ومبنى هذه الادلة** الاربعه على ان التكوين صفة حقيقية لها تحقق في الخارج كالعلم والقدرة فان كلاهما صفة حقيقية موجودة بالوجود العيني اما بنا الاول والرابع على ذلك فلان الحادث هو المحقق خارجاً بعد العدم فيندفعان اعني الاول والرابع بانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد فيكون من النسب التي لا تتعلل الا بين منتسبين فلا يتعلل الا بعد تعلق القدرة والمقدور والارادة والمراد ولا يتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى ومثل التكوين في كونه عبارة عن ذكر الخلق والايجاد وما اشبه ذلك واما بنا الثاني عليه فلان معني قوله لو لم يكن في الازل خالقاً لو لم يكن متصفاً في الازل بصفة حقيقية هي الخلق فيدفع بانه يكفي في كونه خالقاً حقيقة في الازل قيام تلك الصفة الاعتبارية في الازل بذاته تعالى لا ضرر من حوايا بان للقدرة والارادة تعلقين احدهما اُزلي

تكوينه

معنوي وهو تعلقهما في الازل بوجود المقدور المراد فيما لا يزال والثاني تجزي وهو تعلقهما به فيما لا يزال وقت وجوده فلا يتوقف اندفاع لزوم الكذب او العدول عن الحقيقة الى المجاز مع عدم تعدد الحقيقة على وجود صفة حقيقية في الازل بي الخلق بل يكفي في ذلك حصول التعلق في الازل واما بنا الثالث عليه فلان ما يحتاج في وجوده الى تكوين اخر او غير هو الحقيقي الخارجي فيدفع بانه اضافة والاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في جردها الى التكوين **والمحققون من المتكلمين هم الاشاعرة وفيه اشارة الى ارتضا ما قالوه لانه** منهم على انه اي التكوين من **الاضافات والاعتبارات العقلية** اعلم ان الوصف ان توقف تعلقه على تعلق غيره فاعتباري والافريقي فالاول كالقرب والبعد فان القرب يتوقف تعلقه على تعلق طرفين قريب ومقرب منه وكذا البعد ولكونهما اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج فكيف بهما ه الذات الواحدة في ان واحد كزيد يوحى منسوباً بالعموم مثلاً فيكون قريباً ولبكر فيكون بعيداً فلو كانا حقيقيين لزم اجتماع الضدين في ان واحد ولما اختلفا بالاضافة والاعتبار فان الامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الاعتبارات ثم ان بين الاضافات والاعتبارات عمومًا وخصوصاً مطلقاً وبين الاعتبارات والنسب ترادفاً فالامر ان توقف تعلقه على تعلق الطرفين فقط فنسبة به واعتبار وان توقف تعلقه على تعلق نسبة اخرى اضافة فكل اضافة نسبة واعتبار ولا عكس فالاضافة كالبنوة والابوة فان البنوة مع توقف تعلقها على تعلق طرفين مما فرغ لاصل تتوقف ايضا على تعلق الابوة والابوة مع توقف تعلقها على تعلق طرفين مما اصيل لفرع تتوقف ايضا على تعلق البنوة فقوله السارح والاعتبارات ربما يتبادر منه انه من عطفت العام على الخاص يكن اذا حققت الامر علمت انه من عطفت المفسر على المفسر وانه اراد بالاضافات الاعتبارات المرادفة للنسب لان التكوين لا يتوقف تعلقه على تعلق نسبة اخرى بل على تعلق طرفيه اعني المكون والمكون فقط فلا تكون اضافة به نسبة **مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء وبعده ومعناه** يعني ان التكوين يظهر هذه الاكوان في كونها امور اعتبارية وان لم تكن من التكوين في شيء لكن يشكل في ذكر النظائر ذكر الاحياء والامانة لا مقصايه تنظير

الشيء بنفسه فان الامانة والاحياء من التكوينات المخصوصة كالخلق والرزق ونحوهما
 فان الاول تكوين الموت والثاني تكوين الحياة واجيب بانه اشار بذلك الى انه
 لا نزاع بين الفريقين في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والرزق ونحوها
 كالاجساد والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل الاضافات والنسب لا كما
 يشعر به ظاهر كلام السارح من انها امور موجودة في التكوين وسيصح بذلك
 فيما بعد واما النزاع في انه هل هذه الاضافات مبدءا حقيقي غير القدرة
 والارادة مسيما بالتكوين اولا وايضا ما ذكره ان العقلية والبعديّة المنصف
 بهما الباري سبحانه من السبب والاضافات لتوقف تعقل العقلية والبعديّة
 على تعقل متقدم متصرف بها ومتأخر عنه وتوقف تعقل البعديّة على تعقل
 متأخر متصرف بها ومتقدم عليه وكذلك المعية المنصف بها الباري سبحانه
 امر اعتباري لا يتعقل الا بتعقل مصطلحين مجتمعين في الوجود واما قوله
ومد كورا بالسنتنا فقد يشك بان المذكورية وصف حقيقي لا اعتباري
 اذ هي اضافة اللفظ والصوت المحققين في الخارج بالذات المحقق فيه ايضا
 اذ هو محرك اللسان والعضلات باللفظ واشتغالها من علوم لا الي سفل
 والجواب ان هذا وهو نشأ من استنباه المذكورية الذات التي هي من الامور
 الاعتبارية بمد كورية اللفظ التي هي من الامور الحقيقية بوجه ان مد كورية
 وصف حقيقي قابلية ومد كورية الذات وصف اعتباري يتوقف تعقله على
 تعقل الذات اي على تعقل ذكر اسمها المستلزم لتعقل الذكور ومن هذا القبيل
 المعبودية المشار اليها بقوله **ومعبود النافان** المعبودية امر اعتباري
 يتوقف تعقله على تعقل الذات وعلى تعقل عبادة الذات المستلزم لتعقل الغا
 وليست امر حقيقيا قايما بالذات واما قوله **ومميتا ومحييا** فقد تقدم الكلام
 عليه قريبا وقوله **وخود ذلك** اي كونه رازقا موجدا عن العدم في غير ذلك
والحاصل في الازل من آثار ما عليه المحققون فهو منصوب عطفًا على اسم ارت
 بمبدء الخلق والترزق والامانة والاحياء وغير ذلك يعني ان الحاصل
 في الازل هو مبدء هذه العلاقات وعلتها وفي قوله مبدء الخلق مع قوله
ولا دليل على انه صفة اخرى سوى القدرة والارادة تصرح بما تقدمت
 الاشارة اليه في كلامه من انه لا نزاع بين الفريقين في ان الخلق وما

من الاضافات والاعتبارات العقلية واما النزاع في انه هل لها مبدءا حقيقيه
 يسيم بالتكوين اولا ويوضح ان الاختلاف بين الفريقين في تعيين مبدء هذه
 الامور بعد اتفاقهم على انها من قبيل الاضافات والاعتبارات وفي قوله هو
 مبدء الخلق اشارة الى ما عليه طائفة من المحققين وهو التحقيق انه لا تعلق
 للقدرة والارادة في الازل بالمقدور المراد كما يشي عليه كثير من العلماء وسمو
 التعلق المعنوي بل انما يتعلقان به فيما لا يزال اذ لو تعلقا به في الازل لزم
 عدم تخلفه عن التعلق لعدم جواز تخلف المعلول عن علته الثامة العقلية
 فيلزم قدمه وهو محال فالمستلزم له محال على نفسه وهو التعلق المعنوي بما
 يقتضي عدم وجوده في الازل وموضع الاشارة الثمرة الى هذا قوله والحاصل
 في الازل هو مبدء الخلق بصيغة الحضري لا الخلق والترزق الى اخره اذ
 هي عبارة عن تعلق القدرة والارادة وقد حصر الازلية في مبدءاها فتكون
 صفة لا قديمة واعترض على قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى بما حاصله
 مع الايضاح ان الذي يحظر بالنال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل
 يمتاز الفاعل من حيث الفاعلية عن غير يرتبط بالمفعول وهذا المعنى كما
 يوجد في القادر المراد بالقدرة والارادة القديمتين وهو الواجب والحادث
 وهو الممكن كذلك يوجد في الموجب اي الفاعل بالاجاب والذات لا بالقدرة
 والارادة بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
 لانها من جملة الصفات الممكنة بالنظر الى نفسها الواجبة بالنظر للذات فالذا
 موجدة لها بطريق الاجاب فكيف لا يكون ذلك المعنى صفة اخرى غير القدرة
 والارادة واجيب بان الظاهر ان مراد هذا المعترض بارتباط الفاعل به
 بالمفعول صلاحية تاتين فيه وجد المفعول بالفعل ام لا وبالمعنى الذي يحضر
 الفاعل وبه يمتاز عن غير هو مبدء تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدء في
 الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى اعتباره
 نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذات واذ ثبت تعدد ما به الاعتبار
 والصلاحية على مذمتنا بل وعلى مذمت الحكماء هو مقرر في محله فادعائه
 معني واحدا قايما بذات الفاعل مشتركا بين الواجب والممكن والقادر والموجب
 معلوما بالوحدان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسيما بالتكوين مع انه لا يوافق

من متعلقا بها لكن تعلقا لها حادثة عارضة لها فقول المصنف ومو
 تكوينه للعالم الى اخره يعني بان يحدث للتكوين الحقيقي لازي تعلق بوجود العالم
 وبكل جزا من اجزائه الى اخره فالتكوين في قوله ومو تكوينه للعالم واقع على الصفة
 الحقيقية المتنازع فيها لا على تعلقها كالاجاد والاحراج من العدم الى الوجود
 وبهذا البيان اندفع ما توهمه طائفة من اصحاب الحلول ومنهم الكسبي كاشير
 اليه كلامه ان التكوين عند الحنفية يقال بالاستزاد او بالحقيقة والحجاز على
 الصفة الحقيقية التي هي مبدأ التعلق وعلى التعلق نفسه ومو في كلام المصنف
 في قوله تكوينه واقع عليه بالمعنى الثاني وهذا مع انه لا حاجة اليه بياينه صريح
 كلام الساج في قوله فثامل وهذا الجواب المشار اليه تحقيق ما يقال ان
وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اي لم يسند وجوده لذات الله
او صفة اي ولا صفة من صفاته لزم تقطيل الصانع للاستغناء عن صنعته
باستغناء الحادث كما اشار اليه بقوله واستغنا الحادث عن الموجد ومو
 اي ما ذكر من التقطيل والاستغناء محال فالملزوم وهو عدم التعلق بواحد
 من الذات والصفة كذلك **وان تعلق وجود العالم بذات الله تعالى او**
من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قد مر ما اليه الذي يتعلق
وجوده به بان يتعلق وجوده بالذات فيكون تعالى فاعلا بالاجاب فيلزم
قدم العالم ومو اي اللازم باطل فالملزوم وهو تعلق وجود العالم بالذات
 مثله **ولا يستلزم ذلك التعلق قد مر ما يتعلق به بان يتعلق وجوده بصفة**
 من صفاته فيكون فاعلا بالاختيار فليكن **التكوين ايضا قدما اي صفة**
 حقيقية ازلية مع حدوث المكون المتعلق به بسبب التعلقات الاجاد
 لذلك الصفة فيما لا يزال ولما بطل هذا القسم تعين مو وهو المطلوب وهو
 ما ذكره ان لبعض ائمة الحنفية في الجواب عن هذا اليراد كلاما يشتمل على
 تقسيمات وترديدات ابطل منها بالادلة القطعية ما عدا الشق الاجزى هذا
 الجواب المشار اليه في كلام المصنف اعني قوله ومو تكوينه الى قول الساج
 كون تعلقا لها حادثة تحقيق لهذا الشق الاخير اعني قوله **ولا يستلزم فليكن**
 التكوين ايضا قدما نعم ذلك ان يجب عنه بانه لما يدل على تعلق وجود العالم
 بصفة من صفاته تعالى ولا دليل على كونها غير القدرة والارادة فيكون التكو

من متعلقا بها لكن تعلقا لها حادثة عارضة لها فقول المصنف ومو
 تكوينه للعالم الى اخره يعني بان يحدث للتكوين الحقيقي لازي تعلق بوجود العالم
 وبكل جزا من اجزائه الى اخره فالتكوين في قوله ومو تكوينه للعالم واقع على الصفة
 الحقيقية المتنازع فيها لا على تعلقها كالاجاد والاحراج من العدم الى الوجود
 وبهذا البيان اندفع ما توهمه طائفة من اصحاب الحلول ومنهم الكسبي كاشير
 اليه كلامه ان التكوين عند الحنفية يقال بالاستزاد او بالحقيقة والحجاز على
 الصفة الحقيقية التي هي مبدأ التعلق وعلى التعلق نفسه ومو في كلام المصنف
 في قوله تكوينه واقع عليه بالمعنى الثاني وهذا مع انه لا حاجة اليه بياينه صريح
 كلام الساج في قوله فثامل وهذا الجواب المشار اليه تحقيق ما يقال ان
وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اي لم يسند وجوده لذات الله
او صفة اي ولا صفة من صفاته لزم تقطيل الصانع للاستغناء عن صنعته
باستغناء الحادث كما اشار اليه بقوله واستغنا الحادث عن الموجد ومو
 اي ما ذكر من التقطيل والاستغناء محال فالملزوم وهو عدم التعلق بواحد
 من الذات والصفة كذلك **وان تعلق وجود العالم بذات الله تعالى او**
من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قد مر ما اليه الذي يتعلق
وجوده به بان يتعلق وجوده بالذات فيكون تعالى فاعلا بالاجاب فيلزم
قدم العالم ومو اي اللازم باطل فالملزوم وهو تعلق وجود العالم بالذات
 مثله **ولا يستلزم ذلك التعلق قد مر ما يتعلق به بان يتعلق وجوده بصفة**
 من صفاته فيكون فاعلا بالاختيار فليكن **التكوين ايضا قدما اي صفة**
 حقيقية ازلية مع حدوث المكون المتعلق به بسبب التعلقات الاجاد
 لذلك الصفة فيما لا يزال ولما بطل هذا القسم تعين مو وهو المطلوب وهو
 ما ذكره ان لبعض ائمة الحنفية في الجواب عن هذا اليراد كلاما يشتمل على
 تقسيمات وترديدات ابطل منها بالادلة القطعية ما عدا الشق الاجزى هذا
 الجواب المشار اليه في كلام المصنف اعني قوله ومو تكوينه الى قول الساج
 كون تعلقا لها حادثة تحقيق لهذا الشق الاخير اعني قوله **ولا يستلزم فليكن**
 التكوين ايضا قدما نعم ذلك ان يجب عنه بانه لما يدل على تعلق وجود العالم
 بصفة من صفاته تعالى ولا دليل على كونها غير القدرة والارادة فيكون التكو

لا يمكن

صفة اعتبارية عارضة لها ما تعين ما تقدم في كلام الساج وما يقال
 في الجواب عن استدلال الاشاعرة بان قدم التكوين يستلزم قدم المكون
 وهو استيناف جزم فقيه نظر فالجواب الصحيح ما تقدم اما الجواب عنه بما
 يقال من ان القول بوجود المكون بالتكوين قول محذور **ثمة** اذا القدير ما
 لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به اي بالغير فلا يصح
 الالتزام بقدم المكون على تقدير قدم التكوين ورده الساج بقوله فقيه اي
 ما يقال نظر لان هذا التفسير معني القدير بالذات والحادث بالذات
 على ما تقول به الفلاسفة حيث قسموا القدير الى قدير بالذات وهو ما لا
 يتعلق وجوده بالغير ويقابل له الحادث بالذات والي قدير بالزمان وهو ما
 ليس لوجوده بداية ويقابل له الحادث بالزمان **واما عند المتكلمين** فاطبة
 فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقدير
 بخلافه وفي قوله اي يكون مسبوقا بالعدم اشارة الى ان المراد بالبداية
 الاول لا المبدأ وهو العلة التي يصدر عنها الوجود ومجرد تعلق وجوده
 بالغير من غير اعتبار قيد الاختيار لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى وهو ما
 يكون لوجوده بداية للجواز اي امكان ان يكون الممكن محتاجا في وجوده
 الى الغير صادرا عنه اي الغير دائما بدوامه كما ثبتت اليه الفلاسفة
 فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيويتي مثلا فان الممكنات عندهم
 كلها حادث بالذات يعني انها حادث متعلقة الوجود بالغير لكن منها ما
 هو قديم بالزمان كالافلاك والهيويتي ومنها ما هو حادث بالذات
 بالزمان كالمعادن نعم استدرأك على قوله ومجرد تعلق وجوده بالغير
 لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي لكن اذا بيننا اي اثبتنا صدق العالم
 عن الصانع بالاختيار اي بالارادة والارادة لا بالاجاب والذات
 بدليل متعلق ببيئتنا لا يتوقف على حدوث العالم كما في قولنا ان
 ذات كل جزء من اجزاء العالم كالعالم لا يقتضي وجوده لا مكانا
 ثم اذا وجد على صفة امكن انضافه بصدق تلك الصفة اذ نسبة الصفتين
 الى ذات علي السوا فلا بد لكل من تلك الاجزاء من العالم من محض له بالوجود
 عن العدم وبالصفة التي هو عليها دون صندها ولا جاز ان يكون ذات

ذات الواجب ولا قدرته اذ نسبة كل من الذات والقدرة لكل من الطرفين
 والصفات على السوا فلا بد من محض خارج عن ذلك وهو الارادة فتعين
 ان يكون تعالى فاعلا بالارادة والاختيار لا بالذات والاجاب وهذا الدليل
 لا يتوقف على حدوث العالم بل على امكانه المقرر بالثابت فاذا بيننا ذلك
كان القول بتعلق وجوده اي العالم بتكوين الله تعالى قولنا
 اي العالم بهذا المعنى وهو سبق العدم اما اذا توقف عليه فلا يكون القول
 بالتعلق قولاً بالحدوث لئلا يلزم الدور والتوقف كل منهما على الآخر وانما كان
 القول بتعلق وجود العالم بالتكوين قولاً محذوراً **ثمة** على ذلك التقدير لان تعلق
 الارادة بايجاد الشيء يستلزم حدوثه وسبقه بالعدم والارادة بايجاد الموجود
 وهو محال وعلى هذا الاستلزام اجماع المتكلمين والفلاسفة اي ان جازم الامر
 منع الاستلزام لا مكان تعلق ارادة القدير بالشيء في الاول فيكون قديماً بالزمان
 ولا يصح قياسها على الارادة الحادثة لان الحادثة لصنع من قامت به وعجزه
 وعدم احاطته بالحكم والمصالح تتوقف على الروية والتأمل في المصالح بخلاف
 القديمة فانها القدرة من قامت به ودقة حكمه واتقائه واحاطته بجميع الحكم
 والمصالح لا يتوقف الا على مجرد وجوده ولم يبرح الساج رحمه الله على هذا الا
 لما قام عنده في ذلك **ومن ههنا** اي ومن اجل ان الحادث عند المتكلمين
 هو المسبوق بالعدم والقدير بخلافه افاد بعض شراح الكتاب ان الحكمة في
 قول المصنف ولكل جزء من اجزائه الاشارة الى الرد على الفلاسفة الزاعمين
 قدم بعض الاجزاء كالهيويتي وهذا المعنى قوله **يقال ان التنصيص على كل جزء**
من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيويتي اذ لو اقتصر على قوله هو تكوينه للعالم لوقت وجوده لم يكن فيه
 تنصيص على حدوث جميع الاجزاء فلا يصلح رداً عليهم لا مكان ارادة المجموع الحكم
 على المجموع من حيث هو مجموع وذلك ينافي قدم بعض الاجزاء لو كان المراد بها
 عند المتكلمين ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يسبق بالعدم والقدير بخلافه
 لم يحسن الرد على الفلاسفة بذلك اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه
 بهذا المعنى وهذا معني قوله **والا** اي وان لم يكن القدير والحادث مقولين
 عند المتكلمين بهذين المعنيين بان كانا بمعنى ما لا يتعلق وجوده بالغير بخلافه

فصّر أي الفلاسفة إنما يقولون بقدّمها أي بعض الأجزاء مبعث عدمه
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونها إذا القدير بالذات عند ثم كغير
هو الله تعالى وحده فلا يحسن الرد عليهم بكون جميع الأجزاء إذا اراد بالحد
السبق بالعدم وبالقدّم خلافة ثم أشار السّاح إلى تلخيص جواب المصنّف
وبَيّان حاصله بعد إبطال ما يقال في معر من الجواب بقوله **والحاصل**
من جواب المصنّف عن استدلال الأشاعرة أنّا معشر الماتريديّة لا نسلم
أنه أي الشان لا يتصور أي يتعقل ويمكن التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه أي التكوين مع أي المكون وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب لصفة إضافية لا يتصور أي لا يتعقل ولا يمكن بدون
المتضايفين أي بينهما الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
لها تحقق في الوجود الخارجي **ببدا** الإضافة أي علتها التي هي أي الإضافة
إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالخلق والرزق والإحيا
والأحياء والأمانة وغير ذلك فالمتوقف تحققه على تحقق الطرفين مؤو
الإضافة لا مبداءها وقوله لا عينها عطف على مبدأ الإضافة وههنا سواك
وهو ان القول بان التكوين صفة حقيقية **ببدا** الإضافة لا عينها عطف
لما وقع في عبارة المشايخ من أنها عينها حيث قالوا صفة حقيقية يعبر عنها
بالإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود وغير ذلك أشار إلى الجواب بقوله
حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ **لكان** القول أي قول
الماتريديّة يتحقق أي الصفة بدون المكون مكابرة أي مدافعة للعقل
في مقتضاه **وانكار** للضروري فان ضرورة العقل تقضي باستحالة تحقق
الإضافة بدون تحقق الطرفين أو أحدهما سوا كانت فعل الباري أم غيره
أذكره يتصور إيجاد بلا موجد وحاصل الجواب ان عبارة المشايخ موكلة
بان المعنى يعبر عن آثارها بكذا فلا أي فلسفي ان تحقق الإضافة بدون
المكون مكابرة إلى آخره لا يندفع استدلال الأشاعرة بما يقال في الجواب
عند من ان كلام التكوين والضرب وان كان إضافة إلا ان بينهما فرقاً
ظاهر لا يصح معه قياس التكوين على الضرب وتقرين ان الضرب عرض
مستحيل البقاء بدون تخدد أمثاله فلا بد لتعلقه بالمفعول و

الآثار أي المفعول من وجود المفعول معه اذ لو تأخر وجود المفعول عن
وجوده لا تغدو أي الضرب وكأصله مع الإيضاح ان الضرب لما كان عرضاً
يستحيل بقاءه فلا بد في الحقيقة من وجود المفعول ليتعلق به اذ لو تأخر وجود
المفعول عن وجوده لا تغدو موضوعاً عند بقا العرض زمانين بدون المثل
المتحد ولا بد للمثل المتحد من متعلق **خلاف** فعل الباري أي خلاف التكوين
الذي هو فعل الباري تعالى فانه اذ لي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود
المفعول فيتعلق به اذ ما ثبت قدّمه يستحيل قدّمه وقد علمت من تحقيق
السّاح فيما مر عدم الفرق بينهما وهو غير المكون عندنا خلافاً للأشاعرة
حيث قالوا ان التكوين عين المكون واذا تأملت كلامهم بالمعنى الذي فسر به
السّاح رحمه الله فيما سيأتي علمت ان هذه الخلافة مبنية على الخلافة
الأولي لان من قال بان التكوين صفة لازمة حقيقية يقول بغير التكوين
للمكون قطعاً اذ ههنا امر محقق في الخارج مغاير للمفعول قطعاً ومن قال بانه
صفة اعتبارية يقول بانه نفس المكون لا بمعنى ان المفهوم عين المفهوم بل بمعنى
انه ليس شراً من تحقق في الخارج مغاير للمفعول والفاعل انما ناك تعلق بين
الطرفين حصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول كما سيأتي وبهذا علم
ان الضمير في قول المصنّف وهو غير إلى آخره عائد على التكوين بمعنى الصفة
لحقيقة الازلية فقول السّاح **لان** الفعل بغير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول اراد به الصفة الحقيقية الازلية
لا نقلها قال الكسيلي وقد شاع استعمال الفعل والخلق والإيجاد ونحو ذلك
في صفة التكوين انتهى فاندفع ما قيل ان قول المصنّف وهو يعلل ان يعود على
الصفة الحقيقية الازلية أو الفعل الحادث الذي هو الإيجاد لكن قول السّاح
لان الفعل إلى آخره يعني الثاني انتهى ولعل شبهة هذا القابل تنظيره بالضرب
والاكل ولانه أي التكوين لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكوناً
مخلوقاً بنفسه ضرورة العلم انه أي المكون مكون بالتكوين الذي هو عينه
فيكون قدماً لان ما اقتضت ذاته وجوده كان واجباً وجوبه يستلزم قدّمه
واستغناء عن الصانع كما أشار إليه بقوله مستغنياً عن الصانع لما علمت
من ان الواجب هو الذي لا يحتاج إلى شيء في وجوده وهو أي اللازم محال بالضرورة

فما ادي اليه محال وموان التكوين عين المكون كذلك ولزم ان لا يكون الخلق
تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه لك ان تقول هذا ينافي ما تقدم في الازام الاول
من استلزام العينية للقدم اذ لا يتصور في القدم تفاوت ويمكن ان تجاب
بانه لم يلاحظ في هذا الازام استلزام العينية للقدم كما في الازام الاول
بل استلزامها لتكون العالم بنفسه المستلزم لانتفا الصافية والتأثير فيه
ويؤيد هذا الجواب تفسير الكسبي انه اقدم منه متقدم عليه ويمكن ان يجاب
بجواب اخر وموان المراد الاقدمية في الرتبة وهذا القدر المستثنى لا يجب
كونه خالقاً والعالم مخلوقاً بل الموجب لذلك هو تأييد فيه وايجاده له
فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانع هذا خلقه ولزم ان لا يكون
الله تعالى مكوناً للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكو
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى ولزم
ان يصح القول بانه خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السوا
اذ لا معنى للمخلق والسود الا من قام به الخلق والسواد وتما اي خلق
السواد والسواد واحد اذ التكوين عين المكون فكلما وهو الحجر واحد فيص
وصفه بانه اسود من حيث قيام السواد به وبانه خالق للسواد من حيث قيام
خلق السواد به الذي هو عين السواد ولللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغير الفعل والمفعول ضرورياً لكنه
ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينبغي ان
الراشدين من علماء اصول ما تكون استحالته بدت هذه ظاهرة
على من له ادنى تميز بل يطلب كلامهم محملاً يصح خلا لتراخ العلماء
وخلات العقلا وقد شرع في بيان المحل بقوله فان من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنأ في الوجوده
الخارجي الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك كالاختراع والانشاء فهو امر اعتباري حصل في
العقل من نسبة الفاعل المؤثر الى المفعول المؤثر فاذا نسب العقل
المؤثر الى المفعول المؤثر حصل في العقل من تلك النسبة تأثير وهو تعلق

الفاعل بالمفعول وليس امراً متحققاً موجوداً في الخارج مغايراً للمفعول في
الخارج اتماماً في العقل فهو مغاير للمفعول متميز عنه بالضرورة ولم يرد كما هو
ظاهر عبارته ولذا فهم الحنفية عنه ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون **لنلزم المحالات** علة للمنفى ومؤيد واورد عليه انه لا يصح بهذا القيد
ان الفعل عين المفعول بل هذا القدر يقتضي عدم صحة المحل لا صحته اذ يشترط
في المحل اتحاد الموضوع والمحل في الوجود الخارجي والموضوع ههنا وهو التكوين لا
تحقق له في الخارج فلا يصح حمل المحقق فيه وهو المكون عليه على ان جعله نفس
المفعول دون الفاعل حكراً وبعضهم وجه كلام الاشعري بما حاصله مع
الايضاح ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حادث في المفعول
وتغير له من حال الى حال كالكتابة والصنع والقطع والكسر فان الازام المترتب
عليها صفة حادث في متعلقاتها وجودية كانت تلك الصفة كما في الرقعة
والانصباع المترتبين على الكتابة والصنع او عدمية كما في الانقطاع والانكسار
المترتبين على القطع والكسر بخلاف التكوين والايجاد فان ان نفس المفعول
لا حالة وصفية فيه بناء على ان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان يبينه على
هذه الحقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما
يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصداق على الحاصل بها شائع في عباراتهم
ولما كان وجود الاشياء ايداعاً على ما ميثاقها عند عزم لم يكن الازام المترتب على
التكوين نفس المكون عنده بل انضافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل
التراخ يرجع الى ان الوجودات هل هي انفس الموجودات او زائدة عليها فاعلى
الاول يكون التكوين بالمعنى الحاصل بالمصدر نفس المكون وعلى الثاني يكون
عزم اذ هو صفة قائمة به وهذا المحل وموان من قال ان التكوين الى اخره كما
يقال ان الوجود عين المامية في الخارج بمعنى انه ليس للمامية
الموجودة في الخارج تحقق وجود في الخارج ولعارضها المسبب بالوجود
تحقق في الخارج اخر مغاير لتحقيق المامية حتى كفي بجمتها المامية والوجود
اجتماع القابل للمامية والمقبول العارض كالجسم القابل للسواد والسود
المقبول له والحاصل انه فرق ما بين المامية الموجودة وبين المامية السوداء
فان عارض الثانية مجامع لها في الوجود الخارجي بخلاف عارض الاولى لعدم

المنقوشة

في الخارج بل الماهية اذا كانت اي وجدت فكونها موجودا لها الاظهر
في مراده ان يقول فكونها موجودة في الماهية لكنهما الماهية والوجود متغايران
في العقل يعني ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
بان يلاحظ الوجود دون الماهية واورد عليه ان هذا القدر لا ينفك عنه
احدهما عين الاخر لجواز ان يكون الوجود مع كونه عارضا للماهية في الخارج
معدوما فيه كاذم اليه جمهور المحققين فلا يصح حمله على الماهية المحققة
في الخارج لما عرفت من ان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع بالمحمول في الخارج فلا يتم
ابطال هذا الرأي وهو ان التكوين عين المكون باليغني الذي حمله عليه الساج
الابايات ان تكون الاشياء وصدورها من الباري تعالى يتوقف
من الباري تعالى على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة
والارادة ولم يقدروا على اثبات ذلك والتحقيق ان تعلق القدرة قد
تقدم ان القدرة صفة في الفاعل لها يتكمن من الفعل والترك فلا تصلح
لتخصيص احد الطرفين بالوقوع والالزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبتها اليهما على
السوا فلا بد في تخصيص احدهما بالوقوع من صفة اخرى وهي الارادة النابغة
تعلقها بتعلق العلم القديم وبذلك ملكت للتخصيص فان تعلق العلم به
القديم بالوجود تعلقت به الارادة تعلق التخصيص فتعلق به القدرة
تعلق التأثير وان تعلق بالترك تعلقت به الارادة كما مر فتعلق به القدرة
بمعنى المفاضلة بتعلق بالفعل اذ العدم لا يتعلق به القدرة فعلة العدم في
عدمه الوجود ولهذا قال الساج **علي وفق** اي كايضا ذلك التعلق على
موافقة تعلق الارادة بوجوب المقدور وتعلق القدرة واللام
في الوقت لانه التوقيت في معنى عند وجوده اي المقدور اذا نسب
اي تعلق القدرة الى القدرة واذا اجتاز ان تكون شرطية فالجمله الشرطية
خبر لان وان تكون لمحض الظرفية قد مر على عاملها وهو يبرر وعلى هذا الخبر
ان هو يبرر والمعنى ان تعلق القدرة يسمى **اجابا لله** وقت نسبتها الى القدرة
قال بعض المحققين وهذا اقرب واذا نسب تعلق القدرة الى محل القدرة
اي القادر يسمى **الخلق والتكوين** وخوذلك وسمى بالاعتبار الاول
اجابا لان القدرة اذا تعلقت بالمقدور وجب حصوله وامتنع انفكاكه

وتخلفه عن التعلق واحتراز بالمقدور اي الممكن عن الواجب والمحال اذ لا تعلق بهما
القدرة ولا يصح بالاعتبار الاول تسمية التعلق بالخلق والتكوين كالا يصح
بالاعتبار الثاني تسميته بالاجاب اما الاول فلانه لا يصح شرعا اسناد الخلق
والتكوين الى القدرة واما الثاني فللقاعدة المقررة على المذهب الحق من انه
سجانه وتعالى فاعل بالارادة والاختيار لا بالاجاب ومن ههنا يوجد في بعض
النسخ يسمي اجابها باضافة الاجاب الى القدرة وهو من اضافة المصدر الى الفاعل
ولما كان ههنا مظنة سوال تقرير ان اسناد التعلق الى الذات فرع عن كونه
وصفا لها والامر على خلاف ذلك اذ هو وصف قائم بالقدرة اشار الساج
رحمه الله الى جوابه بقوله **فحقيقته** اي التكوين **كون الذات بحيث تعلقت**
قدرته بوجوب المقدور لوقت اي عند اوجي وقت وفي نسخة بوقت
والباطنية اي في وقت **وجوده** وحاصله انه من اوصاف الذات ايضا
حقيقة اذ هو عبارة عن كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجوب المقدور
والكون وصف للذات فصح اسناده اليه وههنا سوال تقرير انا نجد اشيا
كثيرة كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك كالهداية والاضلا
والاسعاد والاشفا الى غير ذلك خارجة بحسب الظاهر عن الاجاب والخلق
والتكوين فهذه خارجة عما ذكرنا وارجعة اليه والجواب انها راجعة اليه
ومعنى رجوعها اليه انها عينه لكن يحدث له خصوصيات واسما بحسب
خصوصية المقدور **وات** وهذا معنى قوله **ثم يتحقق بحسب خصوصيات**
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق لتعلق القدرة بوجوب
الرزق **والتصوير** لتعلق القدرة بوجوب الصورة **والاحياء والامانة**
لتعلق القدرة بوجوب الحيوة في الاول والموت في الثاني **الى ما لا يكاد**
يتناهي اي لا يقرب من التسليم فضلا عن التناهي ومعنى لا يتناهيها كما مر انها
لا تنتهي الى من ليس بعدة وزد اخر لا بمعنى ان ما لا ينفية له يدخل تحت الوجود
الخارجي فانه محال وتوضيح ما ذكره ان التعلق المذكور اذا انيف الى الرزق
مثلا فان نظر الى الرزق من حيث المعنى الاعتراف وهو كونه مقدورا يسمي ذلك
التعلق ايجادا وخلقاً وتكويناً بالاعتبارين السابقين وان نظر اليه من
حيث المعنى الاخص وهو كونه رزقا يسمي ترزيقاً وهكذا وفي قوله **ثم يتحقق** الى اخر

اشارة الى ان المتوقف يحققه على تحقق المتعلقات في خصوصيات الافعال
لا نفس الافعال فانها عين التكوين كما عرفت **فاما كون كل من ذلك المذكور**
ومو خصوصيات الافعال صفة حقيقية اذلية فما تنفرد به بعض علما
ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء وان لم تكن متغايرة وهذا
جواب عما يقال ان كون تكوين كل من ذلك صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى
لا يستلزم تكرار القدماء لان الصفات العلية لا تغاير فيما بينها كما لا تغاير
بينها وبين الذات وحاصل الجواب ان عدم تغايرها يعني عدم امكان
انفكاك بعضها عن بعض لا يستلزم عدم التكرار والتعدد **والاقرب ما قرئ**
اليه المحققون منهم وموان مرجع الكل اي كل الخصوصيات الى التكو
الذي هو صفة حقيقية اذلية قائمة بالله عز وجل يعني انه يحدث له فيما لا يزال
تعلقات بالمقدورات فتحدث له بذلك اسما خاصة بحسب خصوصيات
تلك المقدورات وهذا يعني قوله **فانه ان تعلق بالحيوة يسمي احيا**
وبالموت يسمي امانة وبالصوت يسمي تصويرا وبالرزق يسمي تزريقا
فالكل تكوين واما الخوض بخصيصية التعلقات وانما كان هذا
المنصب اقرب من المذهب الاول لاستلزام الاول لقيام صفات
حقيقية لا تتناهي بذاته تعالى اذ يلزم عليه ان يكون كل من زيد مثلا
ورزقه وحيوته وامانته واسعاده واشقائه الى غير ذلك صفة حقيقية
قائمة بذات الله تعالى وهذا بعيد جدا فقول السارح والاقرب اي الى
التحقيق من المذهب الاول وان كان التحقيق خلاف كل من المذهبين
كما اشار اليه السارح فيما تقدم بقوله والتحقيق الى حقه **والارادة صفة لله**
تعالى اذلية اي ثابتة في الازل وازليتها تستلزم ابديةها ضرورة ان ما
ثبت قدمه يستحيل عدمه **قائمة بذاته** تعالى السر في قوله قائمة بذاته
بعد قوله صفة لله تعالى الاشارة الى ان الارادة صفة حقيقية كالعلم
لا اعتبارية كالعالمية الناسية من انصاف الذات المقدس بل العلم فانها
مع كونها صفة له تعالى لا تحقق لها في الخارج اذ ليس صفاتها في الخارج وصف
زايد على الذات والعلم يسمي بالعالمية بل امر اعتباري يحصل في العقل من
نسبة العلم الى ذاته تعالى فان دفع ما يقال يتوهم من لزوم التكرار وقد

علمت

علمت فيما سلف ان الارزقي يعمر العدمي كالوجودي بخلاف القديم فانه خاص
بالوجودي فلا يقال يغني عن قوله قائمة بذاته قوله اذلية **كر ذلك** لانه
ذكرها فيما سلف في عداد الصفات اذلية بقوله والارادة والمشيئة
تاكيدا اي للتاكيد اي للتقرير والتثبيت في ذهن السامع ولذا فسر بقوله
وتحقيقا لاثبات صفة قدمه لله تعالى تقتضي تخصيص المكون
بوجه دون وجه كالخصيص بالوجود دون العدم او عكسه وكالخصيص
بالحركة دون السكون او عكسه **في وقت دون وقت** لما مر من ان
نسبة القدم الى الطرفين والى جميع الصفات والاقوات على السواء
فلا بد في تخصيص احد الطرفين او الصفات والاقوات بالوقوع
له او فيه من صفة اخرى وهي الارادة اذ لا يصلح للخصيص بهذا المعنى غير
لا كما زعمت الفلاسفة ردها هذا القول وقول التجارية بقوله صفة
ورد قول بعض المعتزلة بقوله اذلية وبقوله قائمة بذاته ورد قول الكرام
بقوله اذلية ثم بين زعم الفلاسفة بقوله **من انه تعالى موجب** اي
فاعل **بالذات** وسمي فعل الذات بها ايجابا لان مقتضى الذات لا يمكن
انفكاكه عنها **الاه فاعل بالارادة والاختيار** وهذا كما زعموا والله المثل
الاعلى ان النار فاعلة للاحراق بذاتها لان في طبيعتها الحرارة واليبوسة
فلا يمكن تخلل الاحراق عنها وقد علمت فيما سلف منع ذلك وانما سبب
عمادي للاحراق فيجوز تخلفه عنها دليله قصة ابراهيم صلى الله عليه وسلم
ويمكن انصافها بالبرودة والرطوبة بدل الحرارة واليبوسة كما في القصة
المذكورة **ولا كما زعمت التجارية من انه فاعل** مراد بذاته لا بصفة
يعني انهم زعموا انه لا حاجة الى ثبوت الارادة لان الذات صالحة للتخصيص
ولما كان هذا ظاهرا بطلان اذ نسبة الذات الى الطرفين والى
جميع الصفات والاقوات على السواء كالقدرة اعترف بعض المعتزلة
بثبوت الارادة لكن زعموا انها حادثة لا في محل قرار من تعدد القدماء
ومن قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يمكن قيامها بالحادثة المكون لئلا
يلزم تكونه بنفسه ومعنى اضافتها اليه تعالى انه خالقها وهذا المذهب
ايضا مردود كما اشار اليه بقوله **ولا كما زعم بعض المعتزلة من انه**

بارادة حادثة لا في محل ووجه الرد ما قد علمت من ان قيام المغيث بدون
 محل محال وان المحذور تعدد ذات قد تمة لاداة وصفاته اذا الذات
 وصفاته في واحد ضرور عدم امكان الصفات التي هي معان بنفسها
 ولما نظرت الكرامية في انه لا معنى لصفة اليه الا المغيث القاير به ذلوا
 الي قيامها وبثوبها بذاته تعالى لكن زعموا انها حادثة فزارا من تعدد القدر
 وهذا المذهب مردود ايضا كما اشار بقوله اليه ولا كما زعمت الكرامية
 من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته ووجه الرد ما قد علمت من
 استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى واعلم ان ما نقله السارح عن الجارية
 احد قولهم والقول الاخر ما سبق من ان معنى كونه تعالى مريدا هو انه
 ليس بمكرم ولا ساء ولا مغلوب وانما لم يتعرض له من اهل ما قال في بعض كتبه
 من ان هذا موافق للفلاسفة في بقي كونه تعالى فاعلا بالمقصد والاختيار
 يعني لا لهم لم يثبتوا الارادة بمعنى المشيئة والاختيار بل بمعنى لا يتكلم الفلاسفة
 فيرد عليهم ما رده به علي الفلاسفة ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه
 الكبي من ان ارادته لفعل نفسه عليه به وفعل غير امر به ولا لما ذهب
 اليه جمهور المعتزلة من ان الفعل ينفع في الفعل قال بعض المحققين اذ لا
 يصح قوله صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته رد الهما فاما اني وقوله
 اذ لا يصح الي اخره يعني لان العلم صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وكذا الامر
 اذ هو نوع من الكلام النقيض الازلي القاير بذاته تعالى لكن قال بعض المحققين
 انما لم يتعرض المصنف للرد عليهما ههنا لاستغنايه عن ذلك بالرد عليهما
 فيما سبق حيث عطف الارادة علي العلم والعطف يقتضي المغايرة انتهى
 والدليل علي ما ذكرنا الايات الناطقة هذه العبارة تسع باحضا
 المتداني الخبر لكن لما ضم اليه قوله مع القطع الي اخره وعطف علي
 قوله وايضا نظام العالم وقوله وكذا احد وثه كان الحصري المجموع والنا
 المصراحة الدالة فاستعمل الناطقة في الدالة مجازا وقوله **بابات**
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى متعلق بالناطقة وهذه الاضافة
 من اضافة المصدر الي المفعول واطافة صفة الي الارادة من اضافة
 الاعمر الي الاخضر وفايد بها بيان جئنا الاخضر وعطف المشيئة علي

٢٩

الارادة

بذلك

الارادة عطف تفسيره فان المشيئة والارادة والاختيار الفاظ مترادفة
 والايات الناطقة بخوفه تعالى يخلق ما يشاء ويختار وقوله تعالى فلو شاء
 لهداكم اجمعين وقوله تعالى ان ربك فعال لما يريد الي غير ذلك ولما كانت
 الايات مجردة لا تدل علي المدعي بتمامه لانها انما تدل علي ثبوت صفة
 الارادة من غير لغرض لقدمها ولا لقيامها بالذات فلا تقوم مجردة
 الا علي الفلاسفة والجارية النافين صفة الارادة اشار السارح الي تمام
 الدليل بقوله مع القطع اي الجزم واليقين **بلزوم قيام صفة المشيئة**
 وعدم انكسارها عنه لا كما زعم بعض المعتزلة من انه يريد بارادة حادثة
 لا في محل ومع امتناع اي استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى
 لا كما زعم الكرامية من ان الارادة صفة حادثة قائمة بذاته تعالى الله عن
 ذلك علوا كبيرا **وايضا** عبر ايضا اشعارا بان كلامنا من النظام والايات
 مع ما ضم اليها دليل مستقل لان مجموع ما دليل واحد ونظام العالم
 هو انتظام اجزائه بعضها ببعض كانتظام الافلاك بعضها مع بعض كوكبا
 محيطا بالعناصر وكون بعضها محيطا ببعض وانتظام العناصر وما تولد
 منها كوكبا محيطا بها وكون بعضها محيطا ببعض ايضا ولما كان في نظام
 العالم نوع خفا سره بقوله **وجوده علي الوجه الاوفق الاصح**
 يعني ان العقل كما يجوز وجود العالم علي هذا النظام المشاهد كذلك يجوز
 وجوده علي غير من الوجوه الممكنة المختلفة وغيرها فوجوده علي هذا النظام
 المذكور دليل **علي كون صانع قادر مختار** اما دلالة علي القدرة
 قطاهر وليس من محل التراجع واما علي الارادة فلانه لما وجد علي هذا الوجه
 دون غيره من الوجوه الممكنة مع ان نسبة القدرة الي الجميع علي السواء ذلك
 ذلك علي ثبوت ارادة صانعه قطعاً لكن قول السارح علي الوجه الاوفق
 الاصح فيه اشكال لا يجني ووجهه لاقتضايه ان هذا الوجه اوفق الوجوه
 واصحها وهو محل منع اذ مقدوراته تعالى لا تتناهي لما من وجهه فرض الا
 وامكن العقل فرض اكمل منه فيمكن تعلق القدرة به لاستحالة وقوفنا
 عند ممكن ما ومن ههنا اعترض طائفة علي الامام الغزالي في قوله ليس في
 الابداع ابداع مما كان لاقتضايه ان ليس في القدرة ابداع من هذا الوجه وهذا

أوفق بقول الفلاسفة الزاعمين ان ليس في القدرة ابداع من هذا الوجه والآ
لن وجود العالم عليه اذ لو لم يوجد عليه مع امكان ذلك لزم الخلق وهو محال
في المبدأ الفياض الكامل من كل وجه فبعضهم اعتذر عن الغزالي بانه ادرج
في كلامه ما ليس منه وبعضهم اعتذر عنه بانه لم يرد ما يقوله الفلاسفة
لانه جعل منصبه عنه لان فيه نسبة القدرة الى الوقوف عند بعض المكاني
فيلزم العجز في حقه سبحانه وهو محال بل مراده ان العلم الازلي القدير لما تعلق
بوجود العالم على هذا الوجه استحال وجوده على ما هو اكمل منه والالزمه
انقلاب العلم جهلا وهذا محال في حقه سبحانه فقوله ليس في الابداع ابداع
مما كان اي نظرا الى تعلق العلم القدير بوجوده على هذا الوجه فلا يمكن
تعلق القدرة بغيره لا عجزا في القدرة لاستحالة وقوفها عند ممكن مما بلده
نظرا الى تعلق العلم القدير المستحيل تخلفه ويمكن الاعتذار عن الشايات
مراده الاوفق الاصح بالنسبة الى ما دونه من الجميع لا الى جميع الوجوه بدليل
قوله فيما سلفت ان مقدوراته سبحانه لا تتناهي **وكذا** اي ومثل نظامه
العالم في الدلالة على كون صائغها قادرا مختارا **احد** **و** **ث** **ه** لان وجوده بعد
ان لم يكن يستلزم تخلف وجوده عن وجود صائغها في الازلي وفي وقت وجوده
فلو كان صائغها فاعلا بالاجاب لكانت الذات علة صورية في وجوده
فينسحق تخلفه عنها لما بينهما من الارتباط العقلي على ذلك التقدير
واللازم باطل بالحدوث فكذا الملزوم وهذا معنى قوله **اذ لو كان صائغها**
موجباً بالذات لزم قدمه ضرورة عدم تخلف المعلول عن علته
الموجبة واحترز به عن الفاعل بالارادة فانه علة غير موجبة لان
الارادة شرط في اليجاد ولما فرغ من بحث الصفات شرح فيما يجوز ان يتعلق
به سبحانه فقال **وروية الله سبحانه** اي روية الله سبحانه المؤمنين في
الآخرة واعلم ان من المعتقدات ما يقضي العقل بوجوبه كوجود الباري عز
تعالى ووجود صفاته ومنها ما يقضي العقل بامكانه خاصة ولا حظ له
في الحكم بوقوعه فاذا اخبر الصادق بوقوعه وجب تصديقه فيه لعدم
المعارض ووجود المقتضي وروية الله تعالى من هذا القبيل ثم ان
القبيل الاول منه ما لا يصح اثباته بالشرع كوجود الباري وكلامه فيعتاب

اثباته بالعقل ليلزم الدور ومنه ما يصح اثباته بالشرع كالتوحيد فيصير
اثباته به ايضا وقد تقدم التنبيه على ذلك **معني الانكشاف التام**
بالبصر يعني ان الروية تنطلق تارة على الروية القلبية العلية وتارة على
الروية البصرية بمعنى الانكشاف التام بالبصر وفيه اشارات الى ان الانكشاف
التام كما يكون بالبصر يكون بعين خبر الصادق **وهو معنى قوله اثبات**
الشيء **راي العلم بثبوت** **كما** اي على الوجه الذي **هو** **بدي** اي عليه في نفس الامر
ولما كان اثبات الشيء كما هو بصدقا بالعلم الحاصل من خبر الصادق مثلاً
فيده بقوله **خاصة البصر** فاذكرناه في تفسير الروية وهو معنى هذه
العبارة المغلفة الواقعة في كلامهم واعلم ان في قول الشارح بمعنى الانكشاف
الي اخره اشكالا لا يخفى وجهه اذ كيف تفسر الروية التي وصف للراي
بالانكشاف الذي هو وصف للراي فكان ينبغي ان يقول بمعنى الادراك التام
بالبصر لكن لما كانت الروية من قبيل الكيفيات صح تفسيرها بالانكشاف
نظرا الى حاصل المعنى ثم اعلم ان قاطبة اهل السنة بعد اتفاقهم على روية
المؤمنين له تعالى في الآخرة وعلى ان حقيقته لا تعلم في الدنيا اختلفوا في
الظاهر تعلم في الآخرة اولا فيلزم الاول يكون القدير بالانكشاف التام
على ظاهره وعلى الثاني لا بد من تاويله بالانكشاف بوجه مالا الانكشاف
بالكنه والحقيقة ولا ينافي ذلك وصفه بالتام لان التام يتفاوت او يرد
الانكشاف التام بالنسبة الى الروية بحيث لا يقع معها شك بوجه من الوجوه
لا بالنسبة الى المرادي بحيث يحاط بكنهه وذاته ومن هنا فسر واقوله تعالى
لا تدركه الابصار بلا حيط به كما سيأتي وذكرنا ان تشبيه رويته تعالى
بروية البدر والشمس الواقع في الحديث بالنسبة الى الروية لا المرادي ما
ذكر في الانكشاف تجري في اثبات الشيء كما هو الي اخره **وذلك** لي اعتبار
في التام انا اذ نظرنا بصرنا الى البدر ثم غصنا تخفيف الميتم
العين فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدنيا اي عندنا
معشر الناظرين في الحالتين اي حالتي النظر والغص لكن انكشافه
حالة النظر اليه اتم واكمل وحصل لنا بالنسبة اليه اي حين النظر
اليه حالة مخصوصة في تعلق العلم بالمنكشف على وجه التام والكمال

وتلك الحالة المحصورة هي **المسماة بالروية** فالانكشاف بالبصر كما انه اتم
والكل من الانكشاف بغيره كذلك الحالة المحصورة لنا عند انقضاء الكل من
الحالة الحاصلة لنا عند عزم واعترض بانه لا يحسن موقع هذا الكلام الا لو
قدم ان الانكشاف بالبصر اتم واكمل من الانكشاف بغيره لكنه لم يسر اليه
ذلك فيما مر ويمكن الجواب بان موقع هذا الكلام الاشارة الى السري وقوع
الروية بالبصر في الاخرة ولم يكن بالروية القلبية والعلم القليل ومن
المشهور ليس الخبر كالمعاينة لكن في كلامه شبه تدافع لان اخره يقتضي ان
الروية في الحالة المحصورة الحاصلة لنا عند الانكشاف واوله يقتضي
انها نفس الانكشاف ويمكن للجواب بانه لما كان نتيجة الانكشاف وثمرته
والمعنى المقصود منه هو الحالة المذكورة سميت بالروية والامر في ذلك سهل
جائز في العقل بمعنى ان العقل فيه اشارة الى ان التجويز العقلي يقع
بمعنيين احدهما التجويز المستند الى ضرورة او استدلال بالحكم على كل
زوج بانه ينقسم متساويين وكالحكم بحدوث العالم والثاني ان العقل
اذا خيل ونفسه اي بدليته بقطع النظر عن الادلة الخارجية مطلقا
ضرورية او استدلالية مقتضية للجواز او المنع **لم يحكم بامتناع روية**
بقائي بل يحكم بجوازه ما لم يقم له برهان على ذلك الامتناع مع ان
الاصل المستحب عدمه اي البرهان وكان المطابق للمتن ان يصرح
بالحكم بالجواز لانه اخضع من عدم الحكم بالامتناع فلا يلزم من وجوده وجود
لكنه حاول بذلك الرد على المعتزلة القائلين بالامتناع على وجه المطا
وان حصل الرد عليهم بما ذكرنا بطريق الاولي ويؤيد ذلك قوله **وهذا**
القدر وهو ان العقل اذا خيل الى اخره **ضروي فمن ادعى الامتناع**
واستحالة الروية فعليه البيان واورد عليه ان ما ذكره من قوله بمعنى
الى اخره هو الامكان الازلي وموخر عن محل النزاع والخصم لا ينكره
بان هذا الكلام لا طائل تحته اذ لم يستند في الدلالة الى مجرد هذا الامكان بل
ضم اليه قوله ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه ولا يخفى
عدم انطباق الامكان الازلي على هذا المجموع فالسارح وان لم يتعرض في
الاستدلال الى دليل مثبت تفصيل الا انه تعرض فيه الى ان الاصل عدمه

البرهان المانع وفائدة التمسك بهذا الدليل الكلي بان الاصل معناه ان
المحتاج الى البيان هو مدب الحضم فالقدح في من مقدماته ادلتها
التفصيلية لا يضرنا لان مقالتنا كانت مؤسسة على هذا الاصل الكلي لم
تهدم بالهدام الادلة التفصيلية بخلاف مقالتهم فافها لما كانت مؤسسة
على الادلة التفصيلية الهدمت بالهدامها اذ الاصل لهم يرجعون اليه
وقد استدلت **امل الحق في إمكان الروية** بوجهين **عقل وسعي وتقرير**
الاول انا قاطعون اي جازمون يقيناً بروية الاعيان والاعراض
ضرورية انا نفرد بالبصر بين جسم وجسم يتميز كل منهما عن الآخر نحو
وبين عرض وعرض كذلك فان قيل الاستدلال على القطع بالروية
المدكونة بالتفريق بين جسم الى اخره مصادرة على المطلوب اذ هو استدلال
بالسعي على نفسه واجيب بان ما ذكره من التعريق ليس استدلالا على كونه
الاعيان والاعراض مريية فان هذا امر بدوي لا يشبهه على احد بل هو تنبيه
على ذلك لان النفس قد تغفل عنه فليس من المصادرة في شيء فقد ثبت
بالضرورة ان صحة الروية حكم مشترك بين الاعيان والاعراض وكل حكم
مشترك بين شيئين متلا فلا بد له من علة تامة مشتركة بينهما كما اشار اليه
ذلك بقوله **ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة بينهما** فلا بد
لصحة روية الاعيان والاعراض من علة كذلك وبني اما الوجود والعدم
او الامكان اذ **لاربع مشترك بينهما** اي الاعيان والاعراض يصلح للعلية
وتوهم عليه وبهذا اندفع ما قيل من منع الحصر في الثلاثة لا شران
الاعيان والاعراض في اوصاف اخر كطلق التحيز الا عن التحيز بالذات
او بالغير وكوجوب الوجود بالغير اي تعلق ارادة القادر المختار وقدرته
وكالمعلومية والمدكورية وغير ذلك **والمدوث عبارة عن الوجود**
بعد العدم فاعتبر في مفهومه عدم سابق على الوجود فهو مركب من
العدم والوجود فهو عدي **والامكان** الخاص عبارة عن عدم الوجود
وعدم ضرورة العدم فامكان العدم عدم ضرورة الوجود وامكان الوجود
عدم ضرورة العدم **ولا مدخل للعدم مستقلا** كان او جزاء في العلية
يعني ان العدم لا يصلح ان يكون علة مؤثرة ولا جزاء لها لان ذلك يستلزمه

قيام وصف التأثير به وهو وصف وجودي فلا يصح قيامه بالعدي وهو أمر
 بما كان العدم بنفس مفهومه أو داخل في مفهومه فلا يصلح الحدوث كالأمكنة
 للعلية ولما ذكر في شرح الموافقة من أن التأثير صفة الثبات فلا
 يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه **فحققت الوجود** هذا مع قوله أمّا
 الوجود إلى آخره يسمى في أصول الفقه بالسبب والتقسيم وهو حصر الأوصاف
 الموجودة في الأصل المقدس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فينتزح
 الباقي فاذا وجد ذلك الباقي في الفرع فلا بد من قياسه على الأصل المقدس
 عليه في حكمه لوجود العلة الجامعة فيه وإليه هذا أشار الشارح بقوله **وهو**
أي الوجود مشترك بين الصانع وعينه من الأعيان والأعراض فيصح أن
يرى من حيث أي من أجل تحقق علة الصحة أي صحة الروية **وفي الوجود**
فيه ويتوقف امتناعها أي الروية وفي بعض النسخ ويتوقف امتناعه
أي أن يرى على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص
الواجب ما نفعاً هذا جواب عن سؤال حاصله أن كون الوجود علة
 للصحة لا يستلزم تحققه تحققها إذ يتوقف تأثير العلة على وجود شرطها
 وانتفاء ما ينفعها ومن الجائز أن يكون بعض خواص الممكن شرطاً للعلية الو
 أو بعض خواص الواجب ما نفعاً للوجود عن العلية فينتج علية الروية
 عن وجود الواجب لفوات شرطها على الأول ولوجود ما ينفعها على الثاني وبعضهم
 جعل الشيء واقعاً على الوجود والمعنى أن الامتناع يتوقف على ثبوت كون
 الوجود في الممكن شرطاً للعلية الوجود المطلق وفي الواجب ما نفعاً للعلية
 ذلك الوجود والتقرير الأول أظهر وأعلم أنه يوجد في غالب النسخ إليه
 وفقت عليها الشيء بالتعريف وفي بعضها شيء بالتكثير والتقرير الثاني
 ظاهر على التعريف وأما التقرير الأول فيظهر صحة بناءه على التسخين أمّا
 على التعريف فبان بجعل قوله من خواص إلى آخره نعتاً للشيء أو حالاً منه لأن
 الجنس وأما على التكثير فبان بجعل نعتاً على كل من في قوله من خواص
 للتبعيض **وكذا أي ومثل صحة روية الباري تعالى يصح أن يرى سائر**
الموجودات أي باقيها من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك
الحرارة لوجود علة الصحة فيها أي الوجود بكن وجود صحته لا يستلزمه

وقوعها لأنه متوقف على خلق الله تعالى ذلك في العبد ولم يجر عادته سبحانه بذلك
 كما أشار إليه بقوله **وأما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد**
رويتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع أي استحالة وقوع روية
 وفيما ذكره جواب عما يقال إذا كان علة صحة الروية الوجود فلم يرد سائر
 الموجودات مما لم يدر بحس البصر وحاصل الجواب أن عدم وقوع رويتها
 لعدم خلق الله تعالى إياها وهو موقوف عليه وقوله بناء على أن لا ترى يعني إنما
 حكمنا بانتفاء رويتها للبناء على أن إلى آخره فوجد شرط نصب المفعول له
 من اتحاد الفاعل وغيره فاندفع ما يقال أن اتحاد الفاعل ههنا مفقوده
 لاختلاف فاعل الامتناع والبناء وتاثير الضمير لا ترى رويتها الراجع
 إلى سائر باعتبار معناه **وحين** ظرف اجيب الآتي **اعترض** هذا الدليل
 وهو قوله أنا قاطعون إلى آخره من جانب المعتزلة **بأن الصحة عدمية**
 يعني أن القول بأن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة مسلم في الحكم
 الوجودي وأما الصحة ههنا فليست من الأمور الوجودية لأنها بيان عن
 الامكان العقلي وهو سلب الضرورة عن الطرفين **فلا تستدعي أي**
تستلزم علة مشتركة وأوسلم هنا استدعي علة مع كونها عدمية فلا
 تسلم أن تلك العلة مشتركة أو لو سلم أن الصحة وجودية فلا تسلم لها
 استدعي علة مشتركة واحدة بين الأعيان والأعراض لأن الصحة واحدة
 بالنوع والواحد النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كما أشار إليه بقوله **فلا تستدعي**
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار **فلا تستدعي**
الصحة علة مشتركة بين أفرادها حتى تكون في الواجب تعالى لجواز أن
 يعلل بعضها بعلة والبعض الآخر بعلة أخرى لا ترى أن الحرارة واحد بالتو
 تحته الحرارة الوجودية في شعاع الشمس والحرارة الموجودة في النار والأولى
 تعلل بالشمس والأخرى بالنار فالعلل بالحقيقة هو الأفراد المندرجة تحت
 النوع لا نفس النوع وإن أضيف التقليل إليه باعتبار اشتمال كل من أفراد
 عليه **ولو سلم** هنا استدعي علة مشتركة مع كونها واحداً بالنوع **فالعدي**
يصلح علة للعدي قال بعض المحققين هذا الاعتراض لا موقع له لأن قولنا
 لا مدخل للعدم في العلية ليس معناه امتناع التقليل بالعدي مطلقاً بل

اذا كان المعدل وجوديا فالمعدل متناع تعليل الصحة بالامكان والحدوث بناء على
الحا وجودية فبعد تسليم المعترض ان لها وجودية بقوله ولو سلم بعد قوله بان
الصحة عدمية امتنع عليه تعليلها بالعدي فلا يصح اعترافه بان العدي يصلح ان
يكون علة للعدي انتهى وهذا الاعتراض انما ياتي على تفسير مفعول قوله ولو سلم
الاول بما مر من انها وجودية اما لو فسر بانها تستدعي علة مع انها عدمية كما
فعله العلامة الشيخ بدر الدين الفيومي وكما صدرنا به التقرر لاستقام كلام
الشراح ولم يرد هذا الاعتراض **ولو سلم ان العدي لا يصلح علة للعدي**
كما لا يصلح علة للوجودي **فلا نسلم اشتراك الوجود بين الاعيان والاعراض**
بل وجود كل شيء عنده كما هو مذمب الاستعري ولا خفا في تميز كل شيء عن غيره
فتعدد الوجودات بتعدد الموجودات فلا يكون الوجود علة مشتركة حتى
يصح روية الباري تعالى بطريق القياس على صحة روية الاعيان والاعراض
بجامع الاشتراك في الوجود **اجيب بان المراد بالعلة اي علة صحة الروية**
متعلق الروية اي ما يمكن ان تتعلق به الروية كما اشار اليه بقوله والقابل
لها ولا خفا في لزوم كونه وجوديا بالوجود الخارجي ضرورة ان الروية لاه
تتعلق بالمعدوم فليزوم وجود علة الصحة قطعاً **ثم لا يجوز ان يكون متعلق**
الروية خصوصية الجسر والعرض اي احد ما او ثما بدليل قوله لانا اول
ما نزي سبحانه من بعيد انما ندرك منه هوية ما اي حقيقة متعينة في
الخارج دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية
ونحو ذلك لان متعلق الروية لو كان خصوصية من تلك الخصوصيات لما
رؤي على البعد غيرها واللازم من متعنه فاللزم من مثله فعلم ان متعلق الروية
هو الهوية المطلقة وبعد رويته المتعلقة بهويته من حيث هي بروية
واحدة متعلقة بالبعدية يعني لا يشترط في القدر على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض بعد الروية الاولى تعدد رويته بل بعد ما بروية واحدة
متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد لا تقدر فتتعلق الروية بمكون الروية اليه له هوية فيه سبحانه
وحقيقة العيان وهو الهوية من حيث هي وهو اي كون اليه له هوية المعنى
اي المقصود بالوجود الذي هو علة صحة الروية على ما قررناه واشترأك

بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى ضروري ضرورة ان له سبحانه
حقيقة متميزة عن غيرها من الحقائق وفيه اي هذا الجواب نظر لجواز ان يكون
متعلق الروية للجسمانية اي مطلق الجسمانية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية في الجسمانية وما يتبعها وهذا القدر ليس مشترك بين
الاعيان والاعراض وبين الواجب تعالى لتفرقه سبحانه عن جميع النقايس من
هذا طبق المحققون على ان اثبات صحة الروية بالدلالة العقلية لا يخلو عن
والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور المازني حيث قال
من زام اثبات صحة الروية بدليل عقلي فقد ركب سططا وتقرر الوجه
الثاني الشرعي ومعني تقريره ايضاحه والكشف عنه ان موسى عليه السلام
قد سال ربه تعالى الروية بقوله رب اريني انظر اليك واري ههنا
من الروية البصرية يتعدي بواسطة الهمة الى مفعولين حدث الثاني منهما
والتقدير والله اعلم اريني ذاتك فان ترني اياها انظر اليك فلولم يكن المسبوق
ومو الروية ممكنة اوفي نسخة بالتار الفوقية اي ولولم تكن الروية امرا ممكنا
لكان طلبه اي المسبوق وفي نسخة طلبها اي الروية مجهلا مركبا بما يجوز
في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سنها قسيم قوله جهلا يعني ان موسى
عليه الصلاة والسلام ان كان مع سواه للروية بتقدير عدم امكانها غير عالم
باحتالها كان طلبها جهلا لظنه غير الجاز عليه سبحانه وتعالى جازا فليزوم
بين الجاز عليه سبحانه وتعالى وبين غير وان كان عالما بالاستحالة كان طلبها
سندا خاليا عن الفائدة لعدم ترتب العرض المطلوب عليه فقوله وعينا
تفسير اذا العت الفعل الذي لا يترتب عليه عرض ولا فائدة واما قوله طلبا
للمحال فمن عطف السبب على المسبب اذ السبب في السنف والعت طلب
المحال مع العلم باستحالة والانبيا عليهم الصلاة والسلام مترمون
اي مبرون عن ذلك اللازم باقسامهم لعدمهم منه وان عطف على قوله
ان موسى فهو شق ثا من الدليل السمعي وتقريره ان الله تعالى قد علق اي
ربط الروية باستقرار اي سكون الجمل لان الروية مضمون الجز والاستقرار
مضمون الشرط والاول متعلق على الثاني وهو اي الاستقرار امر اي وصفت
ممكنا في نفسه وان كان مستحيلا بالنظر الى غير وهو متعلق على تعالى بعد

والمعلق اي المرتبط بالممكن ممكن وانما ضربنا التعليق بالربط في الموضوعين
لتقديمه بالبنا وهذه الجملة الشرطية في قوة جملة اخبارية معناها الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به كما اشار الي ذلك بقوله **لان معناه** اي
التعليق المذكور **الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به**
والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة فلا يصح الاخبار بثبوت عند
ثبوت شيء منها اذ الفرض انه محال لا وجود له مطلقا **وقد اعترض** هذا
الدليل السمي بشقيه **بوجوه** منها ما هو ضعيف ومنها ما هو قوي ومنها
ما هو اقوي والسارح تعرض لا بطال الاقوي فيبطل ما عده بطريق الاولي
وقد اشار الي تقرير الاقوي ثم ابطاله بقوله **اقواها ان موثقه عليه الصلاة**
والسلام هذا اعتراض على الشق الاول من شقي الدليل السمي وتقريره
ان سوال موسى عليه الصلاة والسلام كان **لاجل قومه** لا اعتقادهم امكان
حيث قالوا **لن نؤمن لك حتى نري الله جوهرة منال** ليعلموا امتنائها
كما عليه **مؤلف** يمكن سواله جهلا ولا سهوا وعيها وطلبها المحال لانه مع عليه
بالاستحالة وانما كان لاجل قومه ثم اشار الي الاعتراض على الشق الثاني
من شقي الدليل السمي بقوله **وبانا** وهو عطف على قوله بوجوه فاعلم ان الجوه
قد اعترض بها على الشق الاول منه اي وقد اعترض على الشق الاول بوجوه
وعلى الشق الثاني باننا **لا نسلم ان المعلق عليه** وهو الاستقرار ممكن
اذ ليس المراد به الاستقرار من حيث هو بل هو استقرار الجبل حال تحركه
اي في الوقت الذي علم الله سبحانه بوقوع تحركه فيه **وهو** اي الاستقرار
حال التحرك محال لا يتلزامه الجمع بين الضدين **واجيب** عن هذين الاعتراضين
بان كلامنا ذلك المذكور وهو الاعتراضان خلاف الظاهر اما الاول
فلان الاول الظاهر من قوله رب اربي انظر اليك خصيل المسلول وهو الزوال
لقبسه لا لقومه واما الثاني فلان المعلق عليه في الآية هو استقرار الجبل
في مكانه مطلقا من غير تعيين حال تحركه حيث قال انظر الي الجبل ولم
يقُل انظر الي الجبل في حال تحركه **ولا ضرر** في ان كتابه اي خلاف الظاهر
اذ هو تاويل والنصوص الشرعية يجب حملها على ظاهرها ما لم يصرف عنه
صارف ولا صارف ههنا لكن فيما قاله تسليم ان هذه الادلة ظاهرة في

سؤال

الدلالة لا قطعية والرواية من المسائل الاعتقادية التي لا بد في ثبوتها من
الادلة القطعية اليقينية المضمرة الا ان يقال المضمرة بعدد واني ثبوت الرواية
على مجرد هذه الادلة بل على غيرها من الادلة القطعية اليقينية لاجتماع
الصحابة والتابعين ومن بعدهم من يعتد باجماعهم **على ان القوم**
هذه العلاوة تتضمن الجواب عن كل من الاعتراضين وعلى معنى مع والتقدير
خذ هذا الجواب فانه كافيك مع ان ههنا جوابا وبوان القوم ان كانوا **مؤمنين**
كفانهم قول موسى عليه الصلاة والسلام ان الرواية ممتنعة فالعدوك
مع ذلك الي طلب المحال سقته وعيها لا يجوز على الانبياء بل كان يجب عليه
عليه الصلاة والسلام المباداة الي ردعهم وزجرهم كما فعل ذلك حين قالوا
احبل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم محجلون لان تاخير الرد تقرير
للبطالان وتجوين للرواية وذلك غير جائز على الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وان كانوا كفارا لم يصدق في حكم الله بالامتناع غير
بذلك اشعار بان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نري الله جوهرة لم
يكونوا حاضرين وقت سوال الرواية وانما الحاضرون هم السبعون الذين
اخترهم موسى عليه الصلاة والسلام للميثاق فقوله لم يصدق قوله اي
ولا من معه لان من لم يصدق الرسول مع تاييده بالمعجزة حيث قالوا لن
نؤمن لك حتى نري الله جوهرة فكيف يتصور يصدق لا ثباده على الضرر
حضره او سمعوا لم يثبت عندهم ان المسموع كلام الله تعالى الا مجرد اخباره
عليه الصلاة والسلام وكيف يصدقونه في ذلك مع تكذيبهم له وقت
تاييده بالمعجزة فلا حاجة فارق في عدم يصدق يقيم بين عيبتهم وحضورهم
فالسؤال لهم مع كونهم غائبين سقته وعيها لا يجوز على الانبياء واما ما كان
القوم او حالهم اي مؤمنين كانوا او كافرين **يكون السؤال** لاجلهم عيبتا
والاستقرار منصوب عطفا على اسم ان في قوله على ان القوم فهو من تمام
العلاوة اي وعلى ان الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن كما انه في نفسه
ممكن فان قيل ان في استقراره حال التحرك اجتماع الضدين اجيب بانه
ليس المراد وقوعهما في ان واحد بل على البدلية بان يقع السكون برك
الحركة والاستحالة في ذلك وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

وَحَاصِلُهُ مَعَ الْإِيضَاحِ أَنَّ الْإِعْتِرَاضَ بِاسْتِحَالَةِ وَقُوعِ الْإِسْتِقْرَارِ وَالسُّكُونِ فِي
الزَّمَنِ الْوَاقِعِ فِيهِ التَّحَرُّكُ مَمْنُوعٌ فَإِنْ قِيلَ لِأَنَّ ذَلِكَ الزَّمَانَ كَمَا صَحَّحَ لَوْ قُوعَ التَّحَرُّكِ
فِيهِ يَصِلُ كَذَلِكَ لِأَنَّ يَقَعُ السُّكُونُ فِيهِ بِدَلِّ التَّحَرُّكِ وَأَمَّا الْحَالُ اجْتِمَاعُهُمَا فِيهِ
ذَمِّنَ وَاحِدٍ **وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ** أَعْلَمُ أَنَّ الْوُجُوبَ أَمَّا شَرْعِيٌّ وَهُوَ الْخُطَابُ لِلْحَاجِمِ
الَّذِي لَا يَجُوزُ التَّزَكُّ أَوْ عَقْلِيٌّ وَهُوَ الْمَعْبُورُ عَنْهُ بِاللَّزُومِ الْعَقْلِيِّ وَاسْتِحَالَةُ تَخَلُّفِ
الْيَسْرِ عَنِ الْيَسْرِ أَوْ لَغْوِيٍّ وَهُوَ بِرَدِّ مَعْنِيَيْنِ أَحَدُهُمَا السَّقُوطُ وَمِنْهُ فَإِذَا وَجِبَتْ
جَنُوبُهَا أَيْ سَقَطَتْ وَقَوَّضَتْ وَجِبَتْ السُّنَنُ أَيْ سَقَطَتْ وَالثَّبُوتُ وَهُوَ الْمُنَاقَبَةُ
مُنَا لَأَنَّ الشَّرْعِيَّ لَا يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى تَنَزُّعٌ عَنْ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَكَذَا
الْعَقْلِيُّ إِذَا الْعَقْلُ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي إِثْبَاتِ الرَّوْيَةِ حَتَّى يُحِيلَ تَخَلُّفُهَا بِأَنْ يَحْطَ
مِنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ بِالْجَوَازِ وَالْإِمْكَانِ حَتَّى يَرُدَّ دَلِيلُ مَنْ الشَّارِعَ بِالْوُقُوعِ فِي حُكْمِهِ
تَبَعًا لِلشَّارِعِ وَلَمَّا ذُكِرَ الْوَاجِبَةُ بِالنَّقْلِ كَانَ قَائِلًا قَالَهُ هَلْ وَرَدَ النَّقْلُ
بِوُقُوعِهَا فَقَالَ نَعَمْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ **بِإِجَابِ** أَيْ إِثْبَاتِ **رُويَةِ الْمُؤَيَّنِ**
اللَّهِ تَعَالَى فِي دَارِ الْآخِرَةِ وَلِلْحَاجِمِ مُتَعَلِّقٌ بِإِجَابِ أَوْ بِرُويَةِ وَآكَ فِي النَّقْلِ
وَفِي الدَّلِيلِ السَّمْعِيِّ لِلِاسْتِغْرَاقِ فِي شَرْحِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَالْإِجْمَاعِ وَلِذَلِكَ
فَضَّلَهُ الشَّارِحُ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ **أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَجْهٌ يُؤْمِدُ**
نَاضِرٌ إِلَى رِجَالِهَا نَاطِرٌ وَجْهٌ يُؤْمِدُ مُبْتَدَأٌ وَيُؤْمِدُ نَاطِرٌ نَاضِرٌ الْمُسْتَقَى
مِنْ النُّضَارَةِ وَبِئِ الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ وَالْبَهْمَةِ وَنَاضِرٌ حَبْرٌ أَوْلَى عَنْ قَوْلِهِ وَجْهٌ
وَالْحَبْرُ الثَّابِتُ قَوْلُهُ نَاطِرٌ الْمُسْتَقَى مِنَ النُّضَارَةِ وَهُوَ الْأَدْرَاكُ بِالْبَصَرِ وَقَوْلُهُ
إِلَى ظَرْفُهُ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ لِأَنَّ النَّظَرَ فِي اللُّغَةِ إِذَا عَدِيَ بِأَلٍ كَانَ مَعْنَاهُ الرُّؤْيُ
الْبَصَرِيَّةُ وَقَدْ عَدِيَ فِي آيَةِ يَهْدِي وَأَخْبَارُهُ تَعَالَى وَاجِبُ الْوُقُوعِ فَوَجِبَ
وَقُوعُهَا بِالنَّقْلِ **وَأَمَّا السَّنَةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِنَّكُمْ**
الْخُطَابُ لِلْمُؤْمِنِينَ سَتَرُونَ رُكْمَ أَيْ فِي الْآخِرَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَهُ
الْبَدْرِ تَسْبِيهِ لِلرُّويَةِ بِالرُّويَةِ فِي حُصُولِ الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ لَا
تَسْبِيهِ لِلْمَرَايِ بِالْمَرَايِ لِتَعَالِيهِ سَجَانَهُ عَنِ الْكَيْفِ وَالْمَكَانِ **وَهُوَ أَيْ قَوْلُهُ**
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِنَّكُمْ إِلَى آخِرِهِ مَشْهُورٌ رَوَاهُ أَحَدُ عَشْرَ مَنْ
أَكْبَرُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ تَقَرَّرَ بِكَوْنِهِ مَشْهُورًا أَيْ مُسْتَفِيضًا
فَإِنَّ الْمُسْتَفِيضَ هُوَ الشَّيْءُ عَنْ أَصْلِهِ وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ قَدْ يَسِيءُ مَشْهُورًا

وَأَقْلَ عَدَدُ رَوَاةِ أَشْأَنْ وَقِيلَ ثَلَاثَةٌ كَمَا تَقَرَّرَ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ
عَرَفُوا الْإِجْمَاعَ بِأَنَّهُ اتِّفَاقُ مَجْتَهِدِي الْأُمَّةِ بَعْدَ وَفَاةِ نَبِيِّهَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فِي أَيْ عَصْرِ عِلِّيٍّ أَيْ أَمْرَكَانَ وَقَدْ انْطَبَقَ هَذَا التَّعْرِيفُ عَلَى الْإِجْمَاعِ عَلَى الرَّوْيَةِ كَمَا
أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ **فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ أَيْ سَائِرَ الْفِرَقِ كَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى وَقُوعِهِ**
الرُّويَةِ فِي الْآخِرَةِ الْمُسْتَلْزَمُ لِحَوَازِهَا وَعَلَى أَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَاردَةَ
فِي ذَلِكَ أَيْ وَقُوعِ الرَّوْيَةِ فِي الْآخِرَةِ مُحْمُولَةٌ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مِنْ وَقُوعِ الرَّوْيَةِ
الْبَصَرِيَّةِ لَهُ تَعَالَى فِي الْآخِرَةِ ثُمَّ أَيْ بَعْدَ انْقِطَاعِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْوُقُوعِ وَعَلَى حُمُلِ
الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَاردَةَ فِي ذَلِكَ عَلَى ظَوَاهِرِهَا ظَهَرَتْ **مَقَالَةُ الْمُخَالِفِينَ**
أَيْ دَعْوَاهُمْ عَدَمَ جَوَازِ الرَّوْيَةِ فَضْلًا عَنْ وَقُوعِهَا **وَسَاعَتْ شِبْهَتُهُمْ**
أَيْ أَدْلَتْهُمْ الْبَاطِلَةُ عَلَى ذَلِكَ إِلَيْهِ اعْتَقَدُوا حَقِيقَتَهَا **وَنَاوِيلًا نَصْرًا لِلآيَاتِ**
وَالْأَحَادِيثِ الْوَاردَةِ فِي ذَلِكَ وَصَرَّفَهَا عَنْ ظَوَاهِرِهَا مِنْهَا تَأْوِيلُ
إِلَى فِي آيَةِ بَوَاحِدٍ الْأَلَا أَيْ النِّعَمُ وَظَامِيرُهَا مُنْتَظَرَةٌ أَيْ نِعْمَةٌ رَتْهَا مُنْتَظَرَةٌ
وَرَدَّ بِأَنَّ الْإِنْشَاءَ غَمْلًا لَنَعْمٍ الْأَمْرُ فَلَا يَصِلُ لِلْبَشَاءَةِ وَالْآيَةُ هَا وَفِي
قَوْلِهِ ثُمَّ ظَهَرَتْ إِلَيْهَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ خِلَافَهُمْ لَا يَكُونُ قَادِحًا فِي الْإِجْمَاعِ بَلْ هُوَ
خَارِقٌ لَهُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِ قَالَ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَالْمَعْتَدِ فِي الْوُقُوعِ بَلْ فِي صَحَّةِ
إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ قَبْلَ حَدُوثِ الْمُخَالِفِينَ عَلَى وَقُوعِ الرَّوْيَةِ الْمُسْتَلْزَمِ لِمَصْطَهِهَا وَعَلَى
كُونَ الْآيَتَيْنِ مُحْمُولَتَيْنِ عَلَى الظَّاهِرِ وَمِثْلُهُ يَقِينُ الْيَقِينِ الْإِنْتِزَاعُ وَيَعْنِي بِالْآيَتَيْنِ
قَوْلُهُ تَعَالَى وَجْهٌ يُؤْمِدُ الْآيَةَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى كَلَّا الْهَمُّ عَنْ زَهْرٍ يُؤْمِدُ
لِجُحُوبِهِ وَوَجْهٌ الْإِسْتِدْلَالُ بِالْآيَةِ الثَّانِيَةِ كَمَا يَقْلُ عَنِ السَّائِفِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
عَنْهُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ لَمْ يَرَوْا زَهْرًا سَجَانَهُ وَتَعَالَى فِي الْآخِرَةِ لَمَا كَانَ لَتَعْيِيرِهِ
الْكُفَّارِ بِالْإِجَابِ مُعْجِزًا لَأَسْتَوَا الْفَرِيقَيْنِ حَوْلَ مَا ذَكَرَ الشَّارِحُ أَنَّ شِبْهَتَهُمَا شَأْنٌ
تَشَوُّفُ السَّامِعِ إِلَى ذِكْرِ شَيْءٍ مِنْهَا فَمَنْعُ لَذِكْرِ لِقَوَاهَا وَأَبْطَلَهُ فَلَزِمَ بَطْلَانُ
مَاعِدَاهُ بِطَرِيقِ الْأَوَّلِيِّ كَمَا أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ **وَاقْوَى شِبْهَتُهُمَا فِي حَالِ**
كُونِهَا مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ أَنَّ حَقِيقَةَ الرَّوْيَةِ مُشْرُوطَةٌ بِكُونِ الْمَرَايِ
فِي مَكَانٍ وَجْهَةٍ وَلَمَّا كَانَتْ الْجَهَّةُ عَامَّةً فِي الْجِهَاتِ السَّادِقَةِ بِكُلِّ مَكَانٍ
وَكَانَ الْمُرَادُ جَهَّةً خَاصَّةً وَبِئِ جَهَّةُ الْأَمَامِ أَرَادَهَا بِقَوْلِهِ وَمُقَابَلَةٌ تَقْسِيرُهَا
لِمَا أَرِيدَ بِالْجَهَّةِ الْمُسْتَرْطَةِ فِي الرَّوْيَةِ لِاخْتِصَاصِ الْمُقَابَلَةِ بِجَهَّةِ الْأَمَامِ وَلَا ه

ينقضي ما ذكر بالعرض لانه في مكان موضوعه بطريق التبعية من الراي يرجع
لمقابلة وثبوت مسافة مخصوصة اي بعد واستداد بينهما اي المراي والراي
حيث لا يكون المراي في غاية القرب ولا في غاية البعد اذ لو كان في غاية
القرب كالجفن والاهذاب لم يروكذا لو كان في غاية البعد واتصال شعاع
يخرج من الباصرة على مية مخروط اصله عند البصر ورأسه المستدق منه عند
المراي ويمتد اي ان يقع على المراي فيصير متصلا بالمراي وكل ذلك اي
وكل واحد من الشروط المذكورة محال في حق الله تعالى فلا يري اذ الشروط
يحتل باختلال شرط واحد من شروطه فكيف باختلال الجميع والجواب
منع هذا الاستزاط في الروية مطلقا اذ في محض خلق الله تعالى لجاز ان
يبي دون هذه الشروط واليه اشار بقوله فيري لاني مكان ولا
على جهة وبين الجهة بقوله من مقابلة واما قوله واتصال شعاع
فهو عطف على جهة وكذا قوله او ثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى
وقياس الغائب على الشاهد في استراط هذه الشروط بتقدير كونها شروطا
عقلية في الشاهد والحق انها شروط عادية فيه وبالحيلة فقياس الغائب
عليه فاسد وقد يستدل المراد الماضي واما عتبر بالمضارع فصد الى اثر
الاستدلال وبني الفعل المجهول اشارة الى عدم الاعتداد بقبائله اي وقد
استدل بعضهم على عدم الاستزاط بروية الله تعالى ايانا وعبره
بعدد لا يمنع للاشارة الى ان المفتقر الى الاستدلال هو المدعي لعدم
الاستزاط لا المانع لانه لان المانع لا يلزمه دليل يعين ان الدليل على عدم
استراط هذه الشروط في الروية عقلا روية الله تعالى ايانا للاتفاق
منا ومنكر على انه تعالى يرانا بدون هذه الشروط لتعالیه سبحانه عن
سمات الحدود وفيه نظران الكلام اي التزاع في الروية خاصة
البصر والروية المستدل بها ليست كذلك فلا يصح الاستدلال بوجودها
على وجود الروية المتنازع فيها وبني الروية خاصة البصر واورده عليه ان
من قوا عداهل السنة انه يجوز روية اعي الصين وبني باقضي المشرق بقية
اندلس وبني باقضي المغرب ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر لان الادراك
بحاسة البصر لا يحامع العي فذلك ذلك على ان الروية المتنازع فيها ليست

مقيدة بحاسة البصر فلا استدلال على عدم الاستزاط بروية الله تعالى ايانا
صحيح لعدم تقييد رويتنا بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الروية مبتدأ
المتعلقة بذاته تعالى مغايرة لسائر المبصرات بالمأتمية ولهذا لم يشترطه
بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية بمعنى ان حقيقة هذه
الروية المعينة غير حقيقة هذه الروية المعينة كما هو راي البعض في التفرقة
بين الهوية والمأتمية وقد يدل التصوير المذكور وهو انه يجوز روية اعي
الصين بقية اندلس على انه لا يجب ان تكون الروية المتعلقة بذاته تعالى
بحاسة البصر ومن هنا كان للمعتزلة ان يقولوا تراغنا الماهو في النوع
المعلوم من الروية لا في الروية المخالفة لها في الحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ثم الحق ان الحالة المسماة
بالروية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا
لكن المدعي ان ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر فان قيل لو كان
تعالى جازي يمكن الروية في حال سلامة الحاسة كما اشار اليه بقوله
والحاسة سليمة لوجب ان يري في الدنيا لوجود علة الروية من الوجود
وشروطها من سلامة الحاسة وانتفا ما يغنيها اذ الفرض الجواز والا اي وان
لم تجب رويته تعالى مع ما ذكر لجاز ان يكون محض تباحال شاهقة
لانها مجاميع الوجود مع امكان الروية وانه الجواز المذكور سفسطة
وانكار لما علم بالضرورة وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم وهو عدم
وجوب الروية عند ما ذكر فيثبت نقيضه وهو وجوب الروية عند امكانها
في حال ما ذكر ولا خفا في انتفاها فيبطل ملزومه وهو جواز الروية قلنا
اللازم وهو لوجب ان يري ممنوع فان الروية عندنا خلق الله تعالى
لا يجب عند اجتماع الشرايط وحاصله مع الايضاح ان اللزوم بين امكان
الروية وقوعها مبني على ان ما ذكر من الوجود والسلامة والجواز امور
عقلية ليس تحيل خلف اثرها عنها وهو محل منع فانها عادية والسبب
الحقيقي مو خلقه تعالى للروية فنيا ولم يخلقها في الدنيا الا كثر الخلق
فاذا خلقها الله تعالى فنيا في الاخرة ان شاء الله تعالى كما وعد بن لك
المومنين استحالة خلقها فان قيل في هذا الجواب تسليم انه يجوز ان يكون

نحضر شيا جبال شامخة لانها الجواز ان لا يخلق الله رويها فينا وقد تقدم
انه سفسطة اجيب بان احتمال وجودها ممتنع بحكم العادة لا طرادها بروية
الموجود والي هذا اشار الكسائي بقوله واحتمال الجبال الشامخة يندفع بحكم العا
بعدها **ومن السعيات عطف على من العقلية قوله تعالى لا تدركه**
الابصار ومو يدرك الابصار اسناد الادراك الي الابصار مجاز من اسناده
الشي الي الله والمدر كحقيقة مؤذوا الابصار ووجه الاستدلال بالاية
انه لا معنى للادراك المسند الي الابصار الا الروية البصرية فالاية تقتض ان تراه
جميع الابصار بواسطة اللام الاستغرافية وقد علمت فيما سبق ان محل التراجع
بيننا وبينهم امكان الروية والاية بتقدير ذلك لئلا يعل على الروية انما تدرك
على بقي الوقوع الاعيم من بقي الامكان والاعم لا استعار له بالاحص المم الا ان
يقال ان عرضهم من الاستدلال بالاية الاستدلال على بقي الوقوع ردا
على قولنا انها واجبة بالنقل اذا الكلام فيه **والجواب بعد تسليم كون**
الابصار لا تستغراق وتسليم افادة عموم السلب عن كل فرد من افراد
الابصار لا سلب عموم الصادق ببعض الابصار وتسليم كون الادراك هو
الروية مطلقا على الروية على وجه الاحاطة لجواب المرامي وهو لا يستلزم
بقي حصول اصل الروية انه اي قوله تعالى لا تدركه الابصار **لادالة** فيه على
عموم الاوقات والاحوال بنا على ان العموم في الاستلزام العموم في
الاوقات والاحوال بل هو مطلق فيها كما هو الصحيح عند القرافي وطائفة من
الاصوليين وحاصله مع الايضاح انا لا استلزام ان اللام في الابصار
للاستغراق لاحتمال ان يكون للعهد والمقصود بقي ادراك ابصار الكفار
بدليل قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولو سلم فحمل ان المراد
سلب عموم لكل بصير بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار فتكون موجبة
كلية ثم يعتبر ورود اليه عليه فيصير محملا للسلب الجزئي كالكل لكن المتحقق
منه هو الجزئي اي لا يدركه بعض الابصار وهو ابصار الكفار بدليل الاية
السابقة فيساوي العهد ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود اليه على
الادراك ثم يعتبر تعلقه بجميع الابصار فيكون سالبة كلية سلبت الادراك
عن كل فرد من افراد الابصار فالمنفي هو الروية على وجه الاحاطة بحوا

المرتبي على ما موعين الادراك لاستحالتها في حقه تعالى لا مطلق الروية وفي
الاحص المحال في حقه تعالى لا يستلزم بقي الاعيم كما هو المدعي ولو سلم كون
الادراك بمعنى الروية مطلقا لا بعيد الاحاطة فيجوز ان يكون هذا السلب
مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يري قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال
بان تكون الروية المتقنية في الروية على وجه المواجهة والانطباع اعني انطباع
صورة المرتبي في باصرة الراي لا يستلزام الانطباع لانصال السماع بالمرتبي في
الاحص المحال في حقه تعالى لا يستلزم بقي الاعيم وهو الروية لا بعيد المواجهة
والانطباع منع قيام هذه الاحتمالات لا يتوهم الاحتجاج بالاية بل يجب حملها
على بعضها جميعا بين الادلة **وقد يستدل بالاية على جواز الروية** ههنا
باب قلب الدليل على المستدل يعني ان الاية التي زعموا انها دليل على انتفاء
الروية في الحقيقة دليل على جواز الروية بل على وقوعها كما سيأتي وتقرير
الاستدلال ان الاية تدل على جواز الروية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كما لمعدوم لا يمدح بعدم رويته لا متناعها وانما التمدح في ان
تمكن رويته ولا يري للتمنع والتعزز بحجاب الكبر يا هذا الدليل سمي به
قياس الخلف ومواثبات المطلوب بابطال نقيضه فان قيل قولك كالمعدوم
لا تمدح بعدم رويته مسلم واما قولك لا متناعها فممنوع اذ العلة في عدم
التمدح بذلك انما هي لانضافه بالعدم الذي هو معدن كل نقيضة اجيب
بان التمدح بحجيات توجب النقص لاينا في المدح بحجة توجب الكمال كما ان المدح
بحجيات توجب الكمال لاينا في التمدح بحجة توجب النقصان فعدم المعدوم فمحملة
انضافه بالعدم لاينا في مدحه بحجة انضافه بامتناع الروية التي هي بحجة
كمال برزخكم فان قيل لا خفا في ان الاصوات والروايج وخوها مما لم يجر العا
برويته ممكنة الروية مع انها لا يمدح بعدم رويته اجيب بان عدم مدحها
بدلك لما تقر في العفول بنا على مجاري العادات من امتناع رويته احي
لم يفتن لجوازها عقلا الامفار يد من العلماء خلاف رويته تعالى فان
جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الي ان ظهر المخالفون من
هذه الامة تشبها باذيال الامم الخارجة عن الملّة على ان مطلق عدم الروية
سواء كان لا متناعها او مع امكانها كما في خوالص الروايج ليس مما يمدح به

بل ما هو بسبب حجاب العز والكبرياء والتمنع بما يوحش الابصار ويردها بالحرق
والبورقان قيل اذا كان المستحيل لا يمتدح به بعدد ما الجواب عن تمدح سجدة
وتعالي بنفي السربك وبقي اتخاذ الوالد والصاحبة مع ان كلامه مستحيل
الوجود ليجب باننا تمدح بذلك جريا على ما تقر في وهام المخاطبين من
المشركين وعقائدهم الفاسدة من ان كل من انصف بالصانعية والملك
والمعبودية فله صاحبة وولد ووالد وخول ومعاند ومعارض ولهذا
جعلوا لله شريكا الجن والانس زعموا ان الملائكة بنات الله فاني الله سبحانه
على نفسه بانه مع كونه جامعاً لهذه الصفات متعال عما ذكر سبحانه ما اعظم
شأنه وان جعلنا الادراك اي ما ذكرناه من دلالة الآية على جواز الروية
ان جعلنا الادراك عبارة عن مطلق الروية وان جعلناه عبارة عن الروية
على وجه الاحاطة اي بقيد الاحاطة بالجواب الست ذيعر عنها بالجها
والحدود والنهايات فدلالة الآية على جواز الروية بل على تحقيقها اي وقوعها
اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرياً لا يدرك اي لا يري بالابصار على وجه
الاحاطة لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجواب ووجه
الدلالة اما بنا على القاعدة المقررة من ان اللفظ اذا دخل على كلام معقده
بقيد انصب على ذلك القيد ويبقى المعنى كالمعقود والقيدهما هو الاحاطة
بالجواب والحدود فينصب اللفظ عليه لتعاليه سبحانه عن الجواب والحدود
وبقي المعقود وهو مطلق الروية بحاله واما بنا على مفهوم المخالفة وهو هنا
مفهوم الصفة لان الآية دلت على بقاء الروية على وجه الاحاطة بالجواب
والحدود فهو هنا تحقق الروية وثبوتها لا على هذا الوجه ومنه لا يحتل
ان يكون عطفاً على قوله من العقلية كما في قوله ومن السمعية فيقدر
فيه اقوي فتكون هذه الشبهة ايضا من اقوي الشبه ويحمل وهو اقرب
لقطان ان تكون الواو للاستيناف او لعطف جملة على جملة اخري وعليه
فمنها خبر مقدم وما بعده مبتدأ موخراي ومن شبههم السمعية لا يقيده
كوبها اقوي ان الايات الواردة في سوال الروية مقرونة بالاستغفار
اي عذرها امرا عظيماً مستكراً ولذا ضم بقوله والاستنكار كما في قوله عز
فاخذ لهم الصاعقة بظلمهم في حق الذين قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام

عنها

ارنا الله بحمزة وكما في قوله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا في
حق الذين قالوا لولا ازل علينا الملائكة او نري ربنا ووجه الدلالة من هذه
هذه الآية ان العتو هو تجاوز الحد والخروج عن المعقول فلولم يكن سوال
الروية طلباً للمحال في حقه تعالى وتجاوزاً عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان
خروجاً عن المعقول بل كان طلباً الامر ممكن وهو الايتان بحجة ومعجزة من الرسول
عليه الصلاة والسلام تدل على صدقه في دعوى الرسالة واجيب بان ذلك
الاستعظام والاستنكار ليس لاضطر طلبوا امراً محالاً خارجاً عن المعقول
بل لانهم طلبوا امراً اخبرهم الصادق بانه اسرف كرامة اعدّها الله تعالى
للخالص من عباده في دار نعيمه اذ طلبهم تعجيل ذلك في الدنيا مع انصافهم
بعذر المجاهدة والخروج عن السهولة والعادة بل مع الكفر لاشك انه استكبار
عظيم وعتو كبير وعناد ظاهر والي ذلك الاشارة بقوله والجواب ان ذلك
الاستعظام والاستنكار ليعتبرهم وعنادهم في طلبها لا امتناعها
واستحالتها لان مجرد الطلب لما هو محال في حقه تعالى مع الحمل باستحالتها
بل ومع ظن امكانه من غير تعنت وعناد ليس باستكبار عظيم وعتو كبير على
ان اعلامهم بوقوعها في الآخرة يستلزم علمهم بامكانها ويدل على ذلك ايضا
قرن طلب الروية في الآية بطلب نزول الملائكة الممكن والا اي وان لم
يكن للتعنت والعناد بلا لامتناع لم يمنع موسى عليه الصلاة والسلام
عن ذلك اي سوال الروية كما منع حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال
انكم قوم تجهلون وهذا الجواب مستعمل بامكان الروية يقظة في الدنيا
ووجه الاستعظام قوله لا امتناعها والمراد بالاستعظام الاعلام مع خفاء الصانع
بالصراحة ولهذا اي امكان الروية في الدنيا اختلف الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في جواب ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يري
ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان واما
الروية لله تعالى في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف والافناء
في هذا نوع مشاهد يكون بالقلب دون العين وفي هذا رد
لما توهمه بعضهم من ان وقوع رؤيته تعالى في المنام بدون شرايطه
الابصار عادة من ثبوت المسافة والمقابلة والاضال السماع يدل على

على امكانها في الآخرة بدون هذه الشروط بجامع الادراك ووجه الرد ان رؤية
 المنام ليست ادراكا بالعين بل نوع مشاهدة بالقلب واورد عليه ان المبصر
 البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين
 فان جعل النوم ضد الادراك غير مجامع له فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا
 كانت بالقلب او بالعين وان لم يجعل ضد له فكما يعتبر بعض الادراكات بدون
 شرايط الابصار يجب ان يعتبر في البعض الآخر لعدم الفرق والجواب ان دعوى
 شهادة البديهة ان المبصر في المنام مبصر بالعين كالمبصر في اليقظة ممنوعة
 لان ذلك من قياس المخيل على المحسوس ولا يخفى ما فيه فاذكر الشارح لا غنا
 عليه والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة
 والعصيان انما بين افعال العباد وهذه الافعال الاربعة مع كونها جمعا
 مضافا يعمل كل فعل من افعالهم لان هذه الاربعة هي مناط الثواب والعقاب
 وشار بالاولين الى افعال القلوب وبالآخرين الى افعال الجوارح ثم ان عد
 الايمان من الافعال لا خفاء به اذ هو عبارة عن المصدق الخاص كسائر
 ان شاء الله تعالى واما الكفر اعادنا الله تعالى منه ففيه عدة منها اشكال بنا
 على ما عليه الجمهور من انه عدم الايمان والعدم ليس بفعل الا ان يجعل على
 التثنية واما على ما سمي عليه بعض الائمة من انه خصلة واحدة وهي الجهل
 بالله فعد من الافعال ظاهرا والمراد بالجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف
 ما هو به وهذا فعل قلبي وانما اختار الجمهور الاول لعمومه وشموله لكفر خالصا
 والمستهزي لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله بقدرته
 واختياره على سبيل الاستقلال حال الخلق والا فلا يخفى ان القدرة كـ
 والاختيار المتوقف عليهما الفعل خلق الله عز وجل والخلاف جار في افعال
 ما لا يعقل ايضا وقد كانت الاول من ههنا يتجاشون اي يتباعدون
 عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كما صرح به في بعض النسخ ويكتفون
 بلفظ الموجد والمختار وخوذلك كالمشيى به والمبدع وحين راي الجبائي
 وانتباة منهم ابنة وهو اكثر من ابيه علما وانباء ان معجز الكل الخالق
 والموجد وما عطف عليه واحد وهو المختار من العدم الى الوجود تجاسروا
 على اطلاق لفظ الخالق على العبد وتجاسروا غاملا حين اتج اهل الحق عليهم

الخرج

ي على ان الله تعالى خالق لافعال العباد بوجوه الاول ان العبد لو كان
 خالقا لافعاله كان عالما بمقاصيلها ضرورية ان ايجاد الشيء بالقدرة
 والاختيار المعبر عنه بالخلق لا يكون الا كذلك اي محسوبا بالعلم بتفصيله
 الا ترى ان قوله تعالى الا يعلم من خلق بعد قوله تعالى انه علم بذات الصدق
 ولان كل فعل جزئي يصدر عن قصد واختيار فلا بد له من تصور جزئي لا يق
 بفاعله لما يري في ذلك الفعل من المصلحة المترجمة له على الترك ولا بد له من
 قصد مرتب على ذلك التصور ليترب ذلك الفعل عليه ومعلوم ان التقدير
 بالمصلحة الباعثة لا يتصور في افعاله تعالى وان كان لا بد منها من الارادة
 والاختيار فالكلام في غير افعاله تعالى **واللازم** وهو كون العبد
 عالما بمقاصيلها **باطل** فالملزوم وهو كونه خالقا لافعاله مثله وقد
 اشار الى بيان بطلان اللازم بقوله **فان المشي** عن قصد واختيار من موضع
 الى موضع قد يشتمل على **سكنات متخللة** بين الحركات ولا شعور
للمشي بذلك المذكور من الحركات والسكنات كيفية وتعيينا وعددا
 فان قيل انه عالم بذلك لكنه ذاهل وغافل عن الشعور به اجيب بان من
 خواص الذمول والعفلة كون الشخص حيث لو نبه لتنبه كما في الايمان
 فان المومن في حال عقلته عن الايمان مومن لانه لو نبه لتنبه والى
 هذا الاشارة بقوله **وليس هذا** اي عدم الشعور **ذمولا عن العلم**
 المعبر عنه بالشعور بل لو سئل الماشي حال المشي عنها اي عن الحركات
 والسكنات كيفية او تعيينا وعددا **لم يعلم وهذا** اي عدم الشعور
 في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي
 والاختار اي تناول البطش وخوذلك وما يحتاج اليه من تحريك
 العضلات وتمديد الاعصاب وخوذلك فالامر اظهر في عدم الشعور
 واذا اتيت عدم شعوره بها فلا تكون مخلوقة له ولست يد رحمة الله تعالى
 مناقشة في بطلان اللازم وخصاصها مع الايضاح انه لا يلزم من الشعور
 بالشعور بالشعور لان ذلك فرع دوام الشعور وحصول الشعور لا يستلزم
 دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات
 اليه وزمما يكون اكثر تيمنه حال عمله مصروفا في امر اخر اهر منه وهو في

وعلى حركات اجسامها اسرع
 البطح

ضمن ذلك نبدأ على ذلك العمل المعتاد ويلاحظ كل جزئي يباشر من جزئياً
ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب على تلك الملاحظة لكنه لقله التقاية
وعدمه بالابتداء واهتمامه بشأنه لا يثبت ذلك أي ما ذكر من القصد في
ضميره بل يزول كما حصل حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب
ولو حال مباشرة ومن انضمت من نفسه وتامل أحوال أرباب الحرف
والأعمال التي يحتاج فيها إلى مزيد سرعة وتكرار عمل كضرب أو تارة المزمار
ونقارت المزمار لا يستحق ذلك وأما الإنسان لا يعرف أي جنس من
عضلاته يجب تحريكه فيتم القبض والبسط وكم عدده وكيف ينبغي أن يحرك
وخذ ذلك فما يتوقف عليه عمله من ذلك يجب أن يعلمه البتة وأن لم يقدر
على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لا يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه
جزءاً ولا صغيراً هذا معنى كلامه ولا يخفى على المنصف أن الوجه المجهل بوجه
ثم العجز بوجه ما ينافي الخلق الذي مؤمن شأن الآله القادر من جميع
الوجوه العالم بكل شيء **الثاني** من الوجوه **النصوص الواردة في**
ذلك أي أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد ثم إن النصوص تطلق
تارة ويراد بها الألفاظ الدالة على معانيها دلالة قطعية لا تخجل غيرها
وتارة على الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة سواء دللت على المعاني
دلالة قطعية أم لا وهذا الثاني هو المراد منا ويقابل النصوص بالمعنى
الأول الظواهر وبالمعنى الثاني الإجماع والقياس ثم أشار إلى بيان
النصوص الواردة في ذلك بقوله تعالى **والله خلقكم وما تتلون**
أي عملاً كبرياً على أن ما مصدرية ليلا يحتاج إلى حذف الضمير
لو قدرت موصولة والحذف خلاف الأصل فلا يرتكب مع وجوده
مندوحة عنه **ومعول كبرياً على أن ما موصولة** فإن قيل إذا
جعلت ما موصولة وأوقع الفعل على ضميرها كانت مفعولاً به بمعنى
المعول وهو ما يتناول حقيقة محل العمل الذي مؤمن قبيل الذات
كالج المنقور والدرهم المنقوش ولا تراعى في أنها مخلوقة لله عز وجل
والجواب منع الحصر بل المعول كما يتناول محل العمل حقيقة كذلك يتناول
الأفعال بمعنى الهيئة الحاصلة بالإيجاد حقيقة كما أشار إليه بقوله

ويشمل

ويشمل الأفعال فإن قيل الأفعال لا تختص في الهيئة المذكورة بل تشمل
الإيجاد نفسه وهو لا يدخل في العمل بمعنى المعول فلا يشمل جميع الأفعال
أجيب بأنه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يصير في خروجه لكونه
ليس من محل النزاع **لأننا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو**
للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والابقاء
بل الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والابقاء
اعني به ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً وللد مولع عن هذه
النكتة وهي أن الفعل المتنازع فيه هو الهيئة الحاصلة بالإيجاد
والابقاء **قد يوهى أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما**
مصدرية إذ لو جعلت موصولة لم تتناول جميع الأفعال لزوج الفعل
بالمعنى المصدرية وهو الإيجاد عن الموصولة وحاصل كلامه مع الإيضاح
أن العمل يطلق بالاشتراك إطلاقاً شائعاً إذا عايناهم بينهم على الفعل
بالمعنى المصدرية وهو الإيجاد والابقاء وعلى الفعل بالمعنى الحاصلة
بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة بذلك الإيجاد وليس استعماله في المعنى
الثاني من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول لماعرفت من أن استعماله فيه
حقيقي ولما غفل بعضهم عن هذه النكتة قال ينبغي أن يجعل المصدر
الذي هو العمل بمعنى المفعول وهو المعول ليصح تعلق الخلق به بناء على أن
العمل إنما يصح استعماله حقيقة في الإيجاد والابقاء ولما ورد عليه أن
المعول يطلق بالاشتراك على الهيئة الحاصلة بالمصدر وعلى محل العمل
كالسرير بالنسبة إلى الخار والدرهم بالنسبة إلى الصانع ولا معنى
في الآية لواحد منهما قال ثم أي بعد جعل العمل بمعنى المعول يحمل الأمانة
في عمله بمعونة المقام وهو مقام المدح على الاستغراق والشمول فيعمد
العمل بجميع الهيئات الحاصلة بالإيجاد وجميع محالها فيتم المقصود وقد
علمت أن ما ذكره مع كونه في غاية التكهف لا داعي إلى ارتكابه للاستغناء
بالوجه الصحيح على أن الآية ليست فيها إضافة حتى يتصور حملها بمعونة
المقام على الاستغراق وإضافات الإضافة من سبيل مانع ما بعدها
بالمصدر يوضح لك ما ذكرناه أنك إذا قلت هذا الدرهم ضرب الأمير

ع

ح

فهنالك ثلاثة اشياء الدرهم المضروب وهو محل العمل والنقش الحاصل عليه
وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول
اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويطلق على كل من المعنيين
الاخيرين حقيقة فالعمل وان صح استعماله في كل من هذين المعنيين به
حقيقة لكن تعلق الخلق به عتيق انه مستعمل في المعنى الاول منهما اذ لا
يصح تعلق الخلق بالآخر لكونه امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج حتي يتعلق
به الخلق هذا تقرير كلامه واورده عليه ان اطلاق المفعول على المعنى
الحاصل بالاجاد وان صح قياسا لكن المتعارف لغة اطلاقه على محل
العمل واطلاق العمل على المعنى الحاصل بالاجاد ولين سلم استعماله في
كل منهما حقيقة فلا يجوز استعماله فيهما معا الا بطريق استعمال اللفظ
المشترك في معنييه فلا يتصور تعميها لهما الا عند من يقول بعموم
المشترك واما من يمنع ذلك فلا يتم الاستدلال بالاية بتقدير انها
موصولة على مذمبه لجواز استعمال المفعول في محل العمل ومع قيام
الاحتمال لا يتم الاستدلال ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال
بالاية يتوقف على كون ما مصدرية **ولقوله تعالى الله خالق كل شيء**
فان قيل ان الاية لا يمكن جريا بها على عمومها لان الشيء يعبر الواجب
والمستحيل والمستحيل تعلق الخلق بكل منهما اذا المخلوق ما يتعلق وجوه
بغيره والمستحيل لا وجود له واما الواجب فهو الذي يقتضي ذاته
وجوده ولا يفتقر الى شيء في شيء فيحضر الشيء عقلا ما عدا الواجب والمستحيل
وهو الممكن كما اشار اليه بقوله **ي ممكن بدلالة العقل** والعام اذاه
خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه والجواب ان الحق في العام
المخصوص بالعقل انه قطعي فيما عدا ذلك المخرج لانه لما استحال جريان
حكم العام على ذلك المخرج صار كانه ليس عاما الا فيما عداه من الافراد
فيكون باقيا على عموميه لم يخرج منه شيء واما المخصوص بالسبع فالصحيح
انه حجة فيما بقي ايضا فان قيل الشيء لا يتناول المستحيل لاختصاصه
بالوجود ولهذا لم يتعرض الكسبي الاسموله للمواجب فالجواب ان
الشيء في اللغة هو ما يمكن ان يعقل ويجبر عنه وهذا شامل للوجود

مطلقا وللعدم كذلك واما اختصاصه بالوجود فمعرفة طار للمتكلمين
من حيث خصوه بالتميز المتعنتين في الخارج والاية لا تنزل على ذلك فان
قيل لعل السر في التعرض للواجب فقط ان المستحيل لا يتوهم تعلقه
الخلق الذي هو الاجاد به لا متناع وجوده قلنا هذا موجود في الواجب
لان وجوب وجوده ينافي تعلق الخلق والاجاد به ولما ذكرناه من جواب
الاشكال الاول فسر السارح الشيء بالممكن بدلالة العقل ولم يعرج على ذكر
الاشكال **وكقوله تعالى ان خلق من لا يخلق** عطف على مقدر بعد
الهمزة اي يستوي الكامل والناقص من خلق اي يصدر منه حقيقة
الخلق من لا يخلق اي تصدر منه حقيقة الخلق في شيء من الافراد ترك
الفعل المتعدي منزلة اللازم ولم يعتبر تعلقه بمفعول اصلا لا لفظا
ولا تقدير الدلالة على ان مناط الامر المدح واستحقاق العبادة انما هو
نفس حقيقة الخلق من حيث هي لا باعتبار تعلقها بخصوص عين ولا فعل
فلو صدرت من غير تعالى في فرد ما من افرادها لم يحسن المدح بها
ولا جعلها مناطا لاستحقاق العبادة ولا ذكر غير بعد مردودها منه
واللازم باطل فالملزم ومثله من زعم ان المراد خلق الاعيان لم يفهم
الاية القرآنية ولا القاعدة البنيانية واليه هذا اشار السارح بقوله
في مقام المدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا نقا
هذا السؤال وارد على كون الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة وتقدير
ان القول بثبوت الخالقية لعزم تعالى مع الضاعلة لاستحقاق العبادة
يستلزم القول باستحقاق ذلك الغير للعبادة وهو اشراك وكفر وهذا
معني قوله **فالقائل** اي اذا كانت الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة
فالقائل يكون العبد خالقا لفعاله يكون من المشركين دون
الموحدين واللازم منتف على الصحيح عند الجماعة فاجاب السارح
اولا بما حاصله ان الالومية تقال تارة بمعنى استحقاق العبادة وتارة
بمعنى وجوب الوجود والتشريك اي اعتقاد الشريك فيها باي المعنيين
كفر واعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول كما في اشراك الوثنية
لانهم يعتقدون اخصار واجب الوجود في الله عز وجل وينفونه عما يعبدون

من الملائكة ومن الاصنام التي زعموا انها على نحو صور الملائكة ويزعمون ان
 عبادهم تقربهم الي الله زلفى واعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول
 وسماؤثنية كما في اشراك الثنوية وهم المجوس وذلك يستلزم اعتقاد ثبوت
 فيها بالمعنى الاول وسماؤثنية لا يصح يزعمون ان للعالم اصلين النور
 والظلمة وان احدهما خلق الخير ويسمونه يزدان ويعنون به الله عز وجل
 وان الثاني خلق الشر ويسمونه اهرمن ويعنون به الشيطان وقيل
 انهم يعنون بالنور والظلمة حقيقة ما واما المعتزلة فلا يعتقدون ثبوت
 شريك فيها امثلا لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والى هذا الاشارة
 بقوله **لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى**
وجوب الوجود كما في كالاشران الذي للمجوس ومعنى استحقاق العباد
كما في كالاشران الذي لعبادة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
 اي الشريك في الالهية بشي من المعنيين واجاب ثانيا بان الخلقية
 التي هي مناط استحقاق العبادة هي الخلقية التي لا تقتضي الاسباب
 والالات اما التي تقتضي ذلك فليست مناط الاستحقاق والى
 هذا الجواب الاشارة بقوله **بل لا يجعلون خالقية العبد لافعاله**
كخالقية الله تعالى لا فقصاره اي العبد الى الاسباب الحاملة له
على الفعل المقدور والقدرة والارادة للحادثين والالات اي
كلاعضاء والجوارح التي هي الاسباب والالات خلق الله تعالى
 واعلم ان في تكفير من قال من اهل البدع بما يلزم امرامكفر اقول بين
 الصحيح منهما عدم التكفير كما بيني عليه الشارح الجواب الاول والسالك
 بني السؤال على مقابله واما الجواب الثاني فيمنع القول بان خلق العبد
 لافعاله لازم للتكفير لانه مغاير للخلق الذي هو مناط استحقاق
 العبادة بالماهية فان قيل كيف يكون الخلق مناط الاستحقاق
 العبادة وقد صدر عن عيسى عليه الصلاة والسلام خلق بعض الاعيان
 اجيب بان الخالق لذلك في الحقيقة هو الله تعالى لا عيسى كما اشار
 اليه قوله تعالى باذني اي بجعلي وارادني والمعجزة هي اجد ذلك الخلق
 على يديه عليه الصلاة والسلام فلسببه الخلق الهجاء او يرد بالخلق

التقدير لا الاجاد وسياقي الجواب بذلك في كلام الشارح فقد تقررت
 المعتزلة لا يثبتون الشريك في الالهية عند احد من اهل السنة **الا**
ان مسايخ ما ورا الهراي الاقليم الذي وراحيون قد بالغوا في تضليل
 اي نسبتهم الي الضلال **في هذه المسئلة** اي مسئلة خلق الافعال
 وارتقوا في المبالغة حتى اي الى ان قالوا ان المجوس استخرجوا منهم حيث
 لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا اشراكا عصى وافعل
 التفضيل من اليس على بابه حقيقة كما يشير اليه بالغوا واجتجت المعتزلة
 على مدعا ههنا بان تقرب بالضرورة اي بخلافها بالعلم الضروري بين
 حركة المائي مثلا والمراد الباطش وحركة المرتعش ولما كان في الفرق
 اجمال بينه بقوله وان الاول باختيار دون الثانية واجتجوا على
 ذلك ايضا بانه اي الشان لو كان الكل اي كل افعال العبد اختيارية او
 قسرية خلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي
 ان كل بالغ عاقل مكلف اي ملزم ما فيه كلفة من فعل الواجبات وترك
 المحرمات وقاعدة المدح والذم وبي ان كل مكلف ممدوح على فعله ان
 كان طاعة ومذموم عليه ان كان معصية وقاعدة الثواب والعقاب
 وبي ان كل مطيع مستحق للثواب وكل عاص مستحق للعقاب ووجه الملا
 بين كون الكل خلق الله تعالى وبين بطلان هذه القواعد الثلاثة ان
 مبني كل من هذه القواعد الثلاثة على كون العبد مختارا في فعله قادر عليه
 اذ لا معنى للتكليف بما ليس باختيارا ولا بالمدح والذم
 عليه ولا لاستحقاق الثواب والعقاب به بيا من ذلك انه لو كان الكل
 خلق الله تعالى لكان مجازا الي الفعل او الترك لا يمكنه التخلت عنه اذ لا
 قدرة له على عزم ولا اختيار له فيه فيلزم بطلان القواعد الثلاثة
 وهو اي وجه الملازمة وبطلان اللازم ظاهر فلا حاجة الي بيانه
 والجواب ان ذلك الاحتجاج بالامر من جميعا انما يتوجه على الجبرية
 القايلين بنفي الكسب اي صرف القدرة والاختيار فقوله والاختيار
 من عطف احد متعلقي الكسب عليه واما نحن فنثبت اي الكسب والاختيار
 على ما حققناه ان شاء الله تعالى فلا يتوجه علينا واحد من الامرين

لأن مبناهما على سلب القدرة والاختيار عن العبد ونحن نبشئ له قدره
واختيارا كسبيتين فان صرفهما الى الفعل خلقه الله تعالى فيه عقب صرفه
اولي الترتيب فلا يخلق الله تعالى فيه الفعل فاذا لم يصرفهما الى فعل الطاعة
الواجبة وترك المعصية فهو المفترط فيسقط الذم والعقاب وان صرفهما
الى ذلك استحق المدح والثواب فضلا منه تعالى واجيب ايضا بان مبني
الملازمة على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل على
قاعدة الجماعية من الاشاعة اذ الله تعالى تكليف العبد بما ليس في وسعه
ومدحه وانباته عليه ان كان طاعة وذمه وعقابه عليه ان كان معصية
والنتيجة في الاية هو الوقوع لا الجواز بل لو كان كلف بالوقوع لاعتراض عليه
في ذلك لاستحالة الظلم والجور في حقه تعالى لا يسئل عما يفعل ودعوى
ان العقل يدرك في ذلك ممنوعة باطلة ومع ذلك اجيب عن بطلان
قاعدة التكليف بما ذكره الشارح وعن بطلان قاعدة المدح والذم بان
ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء بحسنه وينتقم
وان لم يكن له اختيار في واحد منهما وعن بطلان قاعدة الثواب والعقاب
ببان ترتيبهما على الاعمال ليس مبني على ان الاعمال تاثيرا فيما بل على ان
الله تعالى اجري عادته بخلق الثواب والعقاب عند وجودها كترتيب
سائر العقاديات مثل ترتيب الاحراق على مسيس النار وقد يمتسك
من جانب المعتزلة بانه لو كان خالقا لافعال العباد كلها لكان نفع
هو القاييم بقا عباد الكل والشارب والزاني والشارف الى
غير ذلك وجه الملازمة ان القيام والقيود ونحوهما من جملة الافعال
المخلوقة له تعالى على مدعي اهل السنة ويلزم من كونه خالقا لها انشاؤها
بها واللازم باطل بالاتفاق فالملزم ومثله وهذا التمسك جهل به
عظيم لان اللازم من كونه تعالى خالقا لافعال العباد كونه موجبا لها
لا متصفا بها لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده
اولا يرون اي يعلمون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وسائر ابي باقي الصفات في الاجسام المتفق على ان الله تعالى هو الخالق
لها في الاجسام لا مدخل لعينه سبحانه في ذلك ولا يتصف بذلك اي السواد

وما بعده قطعاً فكذلك الافعال اذ لا فرق وربما يمتسك بقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين وان تخلق من الطين كهيئة الطير
المعنى والله اعلم بممراده واذا ذكر ان تخلق في الماضي خلقا مثل هيئة
الطير حاله كونه من الطين فالكاف مفعول مطلق عاملة تخلق
ومن الطين حال منه ووجه الدلالة من الاية الاولى انه تعالى جمع
الخالق جمع سلامة واقله دلالة على الصحيح ولا يصح تعدد الخالق
الا اذا ثبت الخلق لغير الله تعالى ايضا والخلق لغيره تعالى في
الاعيان انشاقا فتعين الافعال ومن الاية الثانية انه تعالى
اسند الخلق المذكور الى صيغ عيسى وهو فعل من افعال عيسى عليه
الصلاة والسلام فيكون خالقا لما ذكر والجواب ان الخالق ههنا
اي في الايتين بمعنى التقدير لا بمعنى اليجاد كما هو محل التراجع
يعني ان الخلق مشترك بين المعنى المتنازع فيه وهو اليجاد
وبين التقدير والتصوير يقال خلق الله كذا اي اوجده وخلق كذا
اي قدره واوجده قدره وشكلا مخصوصا والمراد به في الايتين
المعنى الثاني وليس من محل التراجع فالاستدلال في غير محل التراجع
واسناد الخلق بالمعنى الثاني الى العبد اسناد حقيقي كسائر الافعال
في انها منسوبة له بالكسب والاختيار والله سبحانه وتعالى بالثاثير
والايجاد وهي افعال العباد كلها كائنة بارادته ومشيئته
وقد سبق في بحث الصفات انهما اي كلامهما عندنا عبارة
عن معنى واحد وهو صفة في المحي توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في وقت دون وقت واحترز بقوله عندنا عما نعمة بعض
الفرق الصالحة من ان المشيئة قديمة والارادة حادثة كما تقدم وحكمه
يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب المنسوبة اي الخطاب الذي
يحصل به التكوين يعني قوله تعالى كن فان الحكم لغة الامر يقال حكم
بكذا اي امر والامر ويبدل عليه قوله تعالى انما امرنا شي اذا اردنا هات
نقول له كن فيكون ومقتضى كلام الشارح ان هناك امر انفسيا حقيقة للمعد
وهو كما قال بعض المحققين اقرب الى الحقيقة من قول البيضاوي تعالى غيره

ان ذلك عبارة عن تحلق القدرة والارادة بالمعدوم وسماه امر اجاز اقضية
اي قضايه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام اي اتفاقا في تطبيق
للمفعول على ما تقتضيه الحكمة وتعديه له عن مظان الخلل اي جعله منطبقا
ومحتويا على الوجود والدقائق التي تقتضيها الحكمة وتبيده عن الامور
التي يظن فيها الاختلال والحكمة بالعلم بالشئ على ما ينبغي ان يكون عليه
ويكون القضا فعل الله تعالى على الوجه الاكمل وجب على كل مكلف الرضا
به فقد اعتبر الشارح في مفهوم القضا الفعل لانه معتبر في وضع
لغة قال في المحاج القضا الصنع والتقدير كما قال تعالى ففضلهن سبع
سموات ومنه القضا والقدر انتهى لا يقال لو كان الكفر بقضا الله
تعالى لوجب الرضى به منشا هذا السؤال قوله وقضية اذ معناه
ان كل فعل من افعال العباد صاد ر بقضا الله تعالى وذلك يستلزم
ان الكفر بقضا الله تعالى اذ هو فعل قلبي هو الحمد والانكار بناء على
مذهب الفاضل لبنا ولا يفتي بحد براج تحت تلك الكلية اما على مذهب الجمهور
من انه عدم التصديق بما يجب التصديق به فلا يندرج في الافعال اذ العدم
ليس بفعل وان كان بقضا الله تعالى ويلزم من كون الكفر بقضا الله
تعالى حكما حر وحر ووجوب الرضا بالكفر لان الرضا بالقضا واجب
واللائم باطل لان الرضى بالكفر كفر قال تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فيجب ان لا يرضاه احد من الخلق فيبطل الملزوم وهو ان الكفر
بقضا الله تعالى فينتفي ملزومه وهو ان كل فعل من افعال العباد
بقضا الله تعالى وحاصل الجواب بطلان الملازمة لان كون الكفر
بقضا الله انما يستلزم وجوب الرضا بالقضا لا الرضا به نفسه
كما اشار اليه بقوله لا نأقول الكفر مقتضى لا قضا والرضى انما
يجب بالقضا دون المقضى لان القضا فعل الله تعالى على مقتضى حكمه
ولا اعتراض عليه فيه لان ما ملكه الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء
لا يتضرر شئ كما لا ينتفع به واما المقضى فما هو صفة للمكلف قائمة
به صادرة بكسبه واختياره لانه لما صرف قدرته و ارادته اليه
خلق الله تعالى فيه عقبا صرح بما فان كان المصروف اليه قبيحا كالكفر

كان كسبه كذلك فبعت من عليه به لانه اسخط مولاه بالصرف الي القبح وزاد
على ذلك في الكفر انه اسخط العقوبة الدائمة التي لا يجي العفو عنها وتقديره
هو يتجدد يد كل مخلوق من الذوات والافعال بحده الذي يوجد
وبين الحد بقوله من حسن للصورة او الفعل وقبح لذلك ونفع في
الاجسام النافعة او الفعل ذي الثمرة وصرف في الاجسام الضارة او
الفعل المولم وما يحويه اي كل مخلوق ذاتا وتبعها من مكان
ومكان وما يترتب عليه اي كل مخلوق من ثواب وعقاب
ان كان من قبيل الافعال الشاملة للكفر فان قيل ان كلام
المصنف ههنا مشتمل على التكرار لان الجملة الاولى وبهي قوله والله
تعالى خالق لافعال العباد الخ تعني عن هذه الجملة اعني قوله
وبهي كلها بارادته الى قوله وتقديره فالجواب ما اشار اليه بقوله
والمقصود للمصنف من قوله وبهي بارادته الخ تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل اي كل افعال العباد يخلق الله
تعالى وهو اي ان الكل يخلق الله تعالى يستدعي اي يستلزم القدره
والارادة اي تعميمها لجميع الافعال بالمطابقة وانما يستدعي ذلك
لعدم الاكراه والاجبار لان كل من فعل فعلا بلا اكراه ولا اجبار
انما فعله بالقدرة والارادة قطعا فهو صريح بما علم التزاما
وليس من التكرار في شئ فان قيل فيكون اني بالقول المشتمل بقسب
ما بعد ها عما قبلها من قوله والمقصود تعميم الخ يعني انه يلزم
من تعميم قدرته تعالى و ارادته لكل الافعال ان يكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق مجبورا في فسقه لدخول الكفر والفسق في تلك
الكلية فتعمها القدرة والارادة فيلزم الجبر لان ارادته تعالى
وقدرته اذا تعلقتا بها وجب وقوعها واستحال وجود صديهما
من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق
بالايمان والطاعة ببل لا يلزم تكليف المحال واللازم وهو عدم الصحة
منتف بلاجماع فينتفي ملزومه وهو الجبر فينتفي ملزوم الجبر
وهو التعميم وهو المقصود هذا تقرير السؤال وتقدير مجبورا

قبل في فسقه يتخلص عن العطف على معمولي عاملين مختلفين المنوع عند
الجمهور وتقرر الجواب ان هذا السؤال انما يتوجه ان لو اراد الله تعالى
ذلك منها قسرا عليها وليس كذلك لانه سبحانه انما اراد ذلك منها
باختيارها كما اشار اليه بقوله قلنا في الجواب **الله تعالى اراد منها**
المكفر والفسق باختيارها لان مع كل منهما ارادة وقدرة يصلحان
لكل من الصديق على البذل فاذا صرنا الكافر الى المكفر والفسق
الى الفسق تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بذلك فيوجد **فلا**
خبر لبثوث الاختيار لما في له كما انه تعالى علم منهما **الكفر والفسق**
بالاختيار يعني ان تعلق الارادة الالهية على وفق تعلق العلم
الازلي كما ان تعلق القدرة الالهية على وفق تعلق الارادة وقد
سبق في علمه تعالى ان الكافر يكفر باختياره وان الفاسق
يفسق باختياره **ولم يلزم تكليف الحال** لقد رتبها على الايمان
والطاعة بصرف تلك القدرة والارادة اليهما فيخلق الله تعالى ذلك
فيهما وايضا ذلك ان صدور الكفر من الكافر والفسق من الفاسق
باختيارهما يستلزم قدراهما على الايمان والطاعة لان القدرة
على احد الصديقين الممكنين دون الاخر تحكم وتوجيه من غير مزج ولا
تخفى ان هذا بالنظر الى ذات الصديقين يقطع النظر عن تعلق العلم
القدري بوقوع احدهما اما بالنظر الى ذلك فلا قدره الاعلى
وقوع ما تعلق به العلم القدري فلا تحكم لكن لما كان ذلك
مغيبا عنا لم يكن تعلقه باحد الصديقين ما نعام التكليف
باخر اجماعا وطا كان عادة المص في كتابه ان ينص على كل عقيدة
خالف فيها بعض الفرق الصالحة الا في بعض المسائل كمسئلة
التكوين فان المخالف فيها بعض اهل السنة وهم الاشاعرة
فبين الشارح المخالف في هذه العقيدة وذكر شهادته وردها بقوله
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر وموضع الرد عليهم
في كلام المص قوله وبما ارادته فان الضمير راجع الى افعال العباد
كلها المستفاد من اضافة افعال الى العباد والضمير العابد الي

العام فحصل بذلك الرد على المنكرين لارادته تعالى للشر والقياس
الخارجين لها عن تلك الكلية والشر وجميع الشر مقابل الخير والمراد بها هنا القبيح جمع
القيح مقابل الحسن اذ الكلام في الافعال فعطف القبيح في قوله **والقيح** عليها عطف
تفسيره وفي قوله **حتى انه تعالى اراد من الكافر والفسق ايماء وطاعة**
للكفر ومعصيته اسانة الى انهم كما انكروا ارادته تعالى لما ذكر قسرا
الارادة على صدره وفي الكلام لف وشر مرتب وفي قوله **وعلمهم ان ارادة**
الفعل القبيح قبيحة اشعار بما مر من ان الشرور هي القبيح حيث لم يذكر
الشرور والكاف في قوله **كخلفه وايجاده** للتشبيه والعرض افادة الحكيم
جميعا عندهم لا اقامة الحجة علينا بطريق قياس الارادة على الخلق فيما ذكر لاننا لا
نوافقهم على واحد من الامرين كما اشار اليه بقوله **وعن** معشر اهل
السنة **منع ذلك** اي ما زعموا من ان ارادة القبيح **الحال** بل يقول **القيح**
كسب القبيح اي صرف العبد قدرته وارادته اليه **والانصاف به** لا ارادة
والاخلاقه وايجاده ولما قدر مذهبهم وذكر شهادتهم وردها لخص مذهبهم
بقوله **فعندهم يكون اكثر ما** اي الاشياء التي تقع وبينها بقوله
من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان اكثر افعال العباد
شرور وقبيح بدليل قوله تعالى **وما اكثرت الناس ولو حرصت بمؤمنين**
ثم اشار الى بيان فائدة التخصيص بقوله **وهذا الكون شنيع جدا** قال
الشارح في شرح المقاصد والظاهر انه لا يصبر على ذلك ريش قريظة
ثم اشار الى زيادة التشنيع عليهم بقوله **حكي عن عمر بن عبيد هوريس**
المعتزلة في زمانه وكان مع هذا الاعتقاد اوسع اهل زمانه حتى ان ملك
ذلك العصر اراد الاجتماع به فابى فاح عليه ونهيه على وجوب طاعة الامام
فيما يامر به من المعروف ونحضر فقال له **من علي فقال بشرط ان لا تخالفني**
فيما اثناه فقال لك ذلك فقال لا تطلب الاجتماع بي حتى اكون انا المباد
بذلك فقال هذه حيلة على عدم الاجتماع فلما ادبر نظر اليه الملك وقال
للمحاضر **ين كلكم عيشي** وريد كلكم صيد يطلب غير عمر وبن عبيد فكان مع
الورع يري رأي المعتزلة وحكي عنه انه قال **ما الزمني احد مثل**
ما الزمني مجوسي ما الاولي نافية والثانية مصدرية كان معي في السفينة

قلت له عطف على كان لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يريد اسلاحي
يل حل بينه وبين الشيطان فاذا اراد اسلاحي سلمت لوقوع كلما يريد فلو
اراد اسلامه لتحقيق مرادة قطعاً وحض مراد الشيطان فمعتقد المجوس ان
الله تعالى اراد كفرهم لا اسلامه وهو في ذلك اسعد حالاً من المعتزلي فقلت
للمجوسي ان الله يريد اسلامك لانه عندهم لا يريد الا الحسن ولكن الشيطان
لا يترك كونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لان المتحقق
مراده هو الاغلب وقد لزم على معتقد المعتزلي تحقيق مراد الشيطان
وخلق مراد الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً لوقد تقدم ان اعتقاد المجوس
ان للعالم اصلين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر ويعبرون عنهما
بالنور والظلمة ويعنون بالنور الحق جل وعلا وبالظلمة الشيطان قيل
يعنون بها حقيقتيهما فعلى الثاني يكون قول المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب نهكاً بالمعتزلي من جهة اطلاق الشريك على الشيطان وعلى الاول
يكون النهك في قوله الاغلب خاصة لانهم مع اعتقادهم للتشريك يعتقدون
ان الله تعالى طالب على امره وان ارادته تغلب ارادة الشيطان ثم قد حصنا
وزعم بعض المعتزلة انه يمكن التقيضي عن هذا الالزام بان ارادة الله تعالى
نوعاً من ارادة اختيار بمعنى انه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة عن غيبتهم
واختيارهم وارادة قسر والجامع معنى الجاهم الى الفعل وقسرهم عليه
ويستحيل تخلف المراد عن الثابت لان المختلف يستلزم العجز والمغلوبيه
والنقيضة وذلك محال في حقه تعالى ولا يستحيل تخلف المراد عن الاول
لعدم استلزام المختلف لما ذكر لانه تعالى لو شاء لاجابهم الى ذلك
وقسرهم عليه واجيب عن ذلك بانه ليس بشئ لانه يكفي في لزوم
المغلوبيه والنقيضة تخلف مرادة دون مراد العبيد وحكي ان
القاضي عبد الجبار الهمداني بفتح الهمزة نسبة الى مدينة همدان بما
يسكونها فنسبه الى قبيله دخل على صاحب بن عبد وعندهما
ابو اسحق الاسفرايني فلما رآى الاسفرايني قال سبحان من تنزه عن
الفحشاء كني بالفحشاء عن ارادة الشرور والقبائح فقال الاسفرايني
على الفور سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء وقام الحكاية

قال ايده ربي ان يعصى فقال ايصى منها فحقاً ان اريت ان منعتي
الهدى وقضيت عني بالرد الحسن الى امراسا فقال ان منعك عما هو لك
فقد اسأ وان منعك عما هو له فيختص رحمة من يشاء فانقطع المعتزلي
ثم اشار لي ببيان شبهة المعتزلة الفاسدة في انكارهم عموم الارادة
للشور والقبائح بقوله والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اي كل امر
مطلقاً سواء كان من البارئ تعالى امر من غيره على وجه الايجاب او التذ
يستلزم الارادة اي ارادة الامر المأمور به وان الهى يستلزم عدم
الارادة فيجملوا ايمان الكافر حال كفره مراد الاله مأموره وكفره
غير مراد لانه منتهى عنه ومن نعلم علما من ورى ان الشئ قد لا يكون
مراد او مأموره وقد يكون مراد او يهني عنه ككفر الكافر
لحكم ومصالح اذا كان الامر والنهي من قبل الله تعالى كما اشار لي
ذلك بقوله يجب بها علم الله تعالى وعبر في جانبنا بالعلم وفي
جانبهم بلا اعتقاد لان العلم لا يتطرق اليه الا بطل لكونه الادراك
الحازم المطابق الثابت الذي لا يقبل الزوال بالمشكك بخلاف الاعتقاد
فانه وان كان ادراكاً جازماً الا انه قد يكون فاسداً غير مطابق للواقع
كما في اعتقادهم هذا وقوله قد لا يكون مراد الخ في قوة سالبه جزية
على بعض المأمور به غير مراد فينقض مدعاهم الذي هو موجبة كليه
حتى كل مأمور به مراد وكذا قوله وقد يكون مراد او يهني عنه في قوة
موجبة جزئية هي منتهى المنهى عنه مراد فينقض مدعاهم الذي هو
سالبه كليه هي كل منهي عنه ليس مراد وقوله الحكم ومصالح على سبيل
التميز وارخا العنان والجري على قاعدتهم الفاسدة مع ان افعالهم
تعالى معللة بالاعراض والمصالح كما ان قوله اولاً لا يسأل عما
يفعل جار على المذهب الحق من ان افعاله تعالى لا تغل بالاعراض
والمصالح تعالى ان يحمله شئ على شئ لا يسأل عما يفعل فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد سواء تضمن ذلك الفعل مصلحة ام لا ويدل على ان قوله
لحكم ومصالح على مذهب المعتزلة على سبيل التميز ادخال اللام للتعليلية
على حكم ومقابلته بقوله اولاً لا يسأل عما يفعل لدلالة هذه المقابلة

على انه لابد في الاول من النظر في الحكم والمصالح واما قول الفقهاء ان افعاله
تعالى للحكم والمصالح تفضلا منه لا وجوبا عليه فهو من واد اجزا ذمرا ذم
كما يشير اليه كلامهما انها مرتبطة بالحكم والمصالح المقصودة الشارع
من شرع الحكم بمعنى ان تلك الحكم والمصالح مرتبة على شرعيتها وانها
ثمرات لتعلقها بعبود نفعها على العباد لا بمعنى انها غلبة باعنه
له تعالى على تلك الافعال كما يقول المعتزلة وهذا ايضا يحمل الظواهر
المستعينة بحسب ظاهرها بالتعليل ولما كان هناك مظنة سؤال وهو
ان ما ذكر من ثبوت الامر مع عدم الارادة وثبوت النهي مع الارادة
بمجرد فرض مستبعد في حق تعالى فدل في الخارج من شاهد
اشار الى الجواب بان له في الخارج شاهد في قوله **الا ترى ان السيد**
اذا اراد ان يظهر على الناس عبدا **يا من بشي ولا يريد**
منه لان عنده تحقيق تهديد العبد في ضربه فارادة الفعل منه
تأتي غرضه وهذا المثال يصلح شاهدا لجانب النهي ايضا اذا الامر
بالشيء عن صفة او يستلزم منه قصد المأمورية فهي عنه مع انه
مراد لكن اورد عليه ان الموجود فيه لفظ الامر وصورته لانفسه
وحيث انه القائمة بالشر **وقد يتسك من الجاهل بالايات**
فيه اشارة الى ان ما من وجوه الاحتجاجات من جانب ادلة عقلية
ومن جانبهم شبهة وهمة اما التمسك بالايات من جانب فممثل قوله
تعالى **ما كانوا لله منوا الا ان يشاء الله** فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضلعه يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان
الله يريد ان يعوبكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فان الآية
الاولى دلت على توقف الايمان الذي هو من افعاله على مشيئة
الله تعالى اذ المعنى والله اعلم ما كانوا اليوم منوا في حالة من الحالات
الا في حال مشيئة الله تعالى ايمانهم والاية الثانية دلت على تعلق
الارادة بالهداية والاصلاح والاية الثالثة دلت على تعلق
الارادة فرضنا بالاعوان والاية الرابعة دلت على تعلق المشيئة
فرضنا بجمعهم على الهدى الى غير ذلك واما من جانبهم فممثل قوله

تعالى **وما الله يريد ظلما للعباد** ان الله لا يامر بالفشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وتاويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا يوصف
بالظلم على اي وجه كان اذ الظلم منع الغير حقه او التصرف فيه بغير حق
وجميع الكاينات ملك وحق له تعالى يتصرف فيها بما يشاء كيف يشاء
لا يجبر عليه في ذلك فالمراد من قوله تعالى **وما الله يريد ظلما للعباد**
ونفي الظلم بنفي لزمه وهو الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا
ونفي اللزوم يستلزم انتفاء الملزوم فكانه قال ليس من افعاله
تعالى شيء ظلم حتى يريد لانه لا يستحيل الظلم في حقه عن وجل واما نفي
الامر والرضى والمجبة فلا ينفى المقصود لان كلاً منها اخص من الارادة ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم قال بعض المحققين وفي كون هذه الثلاثة
اخص من الارادة اشكال لان الاخص هو ما يستلزم وجوده وجود
الاعم ولا يخفى انه لا يلزم من وجود هذه الثلاثة وجود الارادة
لان الرضى والمجبة منه تعالى عيان عن ترك الاعتراض واما الامر
فمعلوم ولا يلزم من وجود ذلك وجود الارادة الا ترى ايمان
الكافر بما موربه ومحبوب ومرضى له تعالى منع انه تعالى لم
يرده قال **وقد يجاب** بانها اخص من الارادة على زعم المعتزلة
اذ الارادة عندهم عدم الاعتراض وهذا امر كلي يمكن تحققه في
غير هذه الثلاثة ايضا انتهى واما تاويلنا فممثل قوله تعالى
الا ان يشاء الله اي مشيئة قسرا والبراءة اختياري واردة
منهم لانه قد شاذ ذلك وفي قوله **ولو شاء الله لجمعهم على الهدى**
اي قسرا وجرا لانه قد شاذ ذلك اختيارا منهم فزعموا انه تعالى
قد شاء من الكافر ايمانه لا كفره وزعموا انه لا يلزم من تخلف
متعلق الارادة الاختيارية المعلق به لانه لو شاء القسور على ايمانه
لان ارادته القسرية اذا تعلقت بشيء حصلت ارادة ما سواه
وقد عرفت فيما تقدم انه يلزم من تخلف الارادة مطلقا تخلف
مراد السيد المتناهي في السوء ووجود مراد العبيد وكفى بذلك

مغلوبية ونقيضه وهو محال قطعاً وحين سيثلو عن معنى المسئلة القسرية
تجبروا فقال العلاف من متقدمي رواسيهم هي خلق الايمان في العباد
من غير اجتناب منهم فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد
على ما هو اصلهم من ان الخالق شئ في شئ قسراً على ذلك الشئ المخلوق
فيه يصح انضافه بذلك الشئ المخلوق كما وصفوا الباري سبحانه بانه متكلم
لكونه خلق الكلام في بعض الاجسام كالشجر فقال الجبائي معناها خلق
لا لعلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم
ورد بان هذا لا يكون ايماناً للفرق الظاهر بين العلم بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة للايمان وبين نفس الايمان فقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعدوا عداً اياً
شكروا اي وذلك يستلزم الايمان وحاصله ان علمهم بذلك سبب حلال
لهم على الايمان وهذا ايضا فاسد لان كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك
كاليهود الذين كانوا يعترفون بنسب محمد كما يعترفون ابناهم ولم يؤمنوا
وكذا البليس كان من علم الكفار بذلك ولم يؤمن لما سبق له من الشقاء
فتعود بالله من اسباب الخذلان **والعباد افعال اختيارية** تتعلق
بها اختيارهم ومشيئتهم والغرض من ايراد هذه الجملة امران احدهما ان
الرد على الجبرية والثاني انه لما قدم ان الله تعالى خالق لافعال
العباد جميعاً وانها كلها بمشيئته وارادته اخرج قصداً للرد على المقتزئ
الزاعمين ان افعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم وارادتهم على
وجه التأثير والايجاد حتى من توهم الموافقة للجبرية
فبين ان لم اختياراً هو مناط التكليف لينفصل مذهبهم
الحق عن مذهبهم فعلم مما تقدم ان الجبرية والمعتزلة على طرفي
نقيض واما اهل الحق فتوسطوا بين المذهبين فقالوا ان
أفعال العباد تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته ايجاداً وخلقاً
وتعلقاً بقدرة العباد وارادتهم كتبوا اسناداً **ايشابون بها**
ان كانت طاعة الباني بها للسببية العادية بمعنى ان الله تعالى
اجري عاداته بان يخلق الثواب عند وجود الطاعة تفضلاً منه

لا وجوباً عليه والطاعة تعم الواجب والمندوب الشامل لتترك المكروه
بخلاف المعصية في قوله **ويعاقبون عليها** ان كانت معصية فان
المراد بها الحرام لا اختصاص العقاب به وعلى في قوله عليها بمعنى من اجل
فهي للعلة العادية على سائر ما عرفت في بها والتعبير بما ذكرنا من كون
الافعال سبباً عادياً للثواب والعقاب اولى من التعبير باستحقاق الثواب
والعقاب اذ لا يخفى ان العبد لا يستحق على سببه سبباً لكن المراد بذلك
استحقاق في الثواب تفضلاً وفي العقاب ترتيباً ثم عطف على قوله للعباد
اي قوله **لا كما زعمت الجبرية** للاستعانة ببعض حكمة النص على هذه
العقيدة كما تقدمت الاشارة اليه ثم بين ما زعمت الجبرية بقوله من
انه لا فعل للعبد اصلاً لا تأثير ولا كسباً وان **حركته** اي لعبد بمنزلة حركة
الجمادات في كونها قسرية لا قدرة عليها موثقة ولا مقارنة ولا قصد
اي ارادة فقوله **ولا اختيار** تفسير وهذا الزعم باطل لاننا نعرف
بالضرورة في اي ضرورة العلم الحاصل بغير نظر واستدلال بين حركة البطش
اي الضرب وحركة الارتعاش **ونعلم بالضرورة ان الفعل الاول** وهو
حركة البطش **باختيار** قال بعض المحققين اي تابع لاختياره واقع على
نهم لكونه متمكناً من تركه بخلاف الثاني انتهى ودفع بذلك ما يبتدأ
من كون ليا في اختياره لالة فيناقى كون الارادة مخصصة كموثقة
الفعل الثاني وهو حركة الارتعاش فقوله ونعلم الخ تفسير لتفرق الخ
ولانه اي الثاني وهذا دليل ثان الزاوي احد مقدمتيه قوله
لو لم يكن الخ والثانية قوله والنصوص الخ وتقريره انه لو لم يكن للعبد
فعل اصلاً لا ايجاداً ولا كسباً **لما صح** اي لما ثبت او لما وافق **تكليفه**
الشرع لتوقف صحة التكليف شرعاً على مقدوره الفعل المكلف
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على فعله لان ذلك موقوف
على كون الفعل منسوباً لحله الذي هو العبد بوجه ما اما ايجاداً واما
كسباً وقد نزعوا انتفاء ما معاً **ولا اسناد الافعال التي تقتضي**
اي تستلزم سبباً بيقينه اي سبق القصد والاختيار والاضافة بآية
وقوله اليه متعلق باسناد على سبيل اي طريق الحقيقة اي الاستناد

الحقيقي مثل **ملي وسام وكتب** يعني ان اسناد الافعال الى العبد وان كان باعتبار كونه محلا لا باعتبار صدورها عنه الا ان تلك الافعال ما استرط في اسناده حقيقة الى محله ان يكون له قصد واختيار في الانشاء به وضعا فكذا الواضع قال لا اسوغ اسناد تلك الافعال الى محليها الا ان صدرت منه بقصد واختيار ومنها ما لم يشترط في اسناده حقيقة الى محله ذلك بل تنسب اليه حقيقة مطلقا لانها لعدم دخولها تحت قدره المحل لا معنى لاشتراط ذلك فيها ولا يمكن تعريفه عن اسنادها اليه لقيامها به حقيقة وقد اشار الى القسم الثاني بقوله **بخلاف مثل طالع الغلام والسود لونه** واحترز به اسناد حقيقة عن الاسناد مجازا فانه لا يتوقف على ذلك لكن اورد على قول الشارح التي تقتضي المجازة لا مدخل لوضع الاسناد في ذلك الاقتضا بل المسترط في الاسناد الحقيقي كون الفعل مصفا قايما بالمحل سواء حصلت تلك السابقة ام لا فالجواب ان هذا الوجه ليس مستقلا بالحجبه بل هو راجع الى الدليل الاول وهو التفرقة بين حركة البطش وحركة الارتعاش **والنصوص القطعية تنفي ذلك** المذكور من اللواز من الثلاثة فهو بمنزلة ان يقول واللوازم كلها منفية بالنصوص القطعية لانها تدل على ثبوت نفيها من الصحيح والترتب والاسناد ثم اشار الى بيان النصوص بقوله **كقوله تعالى جزا بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك** لكن يرد عليه ان قوله تعالى جزا بما كانوا يعملون انما دل على ترتيب الثواب على العمل لا على ترتيب استحقاقه عليه على ان قاطبة الاشياء والجبرية لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب مجرد فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه لعدم في الآية دلالة على صحة التكليف والاسناد المذكور اليه اما الثاني فظاهر واما الاول فلو جود شرط الصحة من القدرة والاختيار وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر دلالة على اسناد وطاري الكسبتي ان في عمود الاشياء الى اللواز من هذا الاشكال جعل الاشياء راجعة الى ما زعمته الجبرية فقال والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمت الجبرية من انه

لا فعل للعبد اصلا انتهى وفي بعض النسخ بعد قوله ذلك اي عدم القصد والاختيار للعبد وهو يويد ما ذكره الكسبتي وهمنا سوال واراد على قوله وللعبد افعال اختيارية اشار الشارح اليه بقوله **فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته في الارز لكل ما يقع فيما لايزا من افعال العباد وغيرها وعدم وقوع ما لا يقع من ذلك الجبر للعبد لانهم قطعها لانها اي العلم والارادة اما ان تعلقا في الارز بوجود الفعل فيما لايزال فيجب فيه او بعده اي الفعل فيمتنع اي يستحيل ولا اختيار مع الوجوب والامتناع اذ لا يمكن اختيار الترك مع وجوب الفعل ولا اختيار الفعل مع امتناعه وهذا السؤال والذي سبق ذكره من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الى منتقارات ومدارهما على ان تعلق علمه تعالى وارادته باحد الضدين بجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر لكن الفرق بينهما ان ذلك اعترض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد كلها بقضايه وقد رتبته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان والنفاسق بالطاعة لان ضديهما من الكفر المعصية واضعان يارادته تعالى الجارية على وفق علمه فيجب وقوعها وامتناع ضديهما من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفها بهما لان التكليف بالمتنع غير جائز وهذا اعترض على كون العبد مختارا في فعله بالطرف الوقوع واجب الوقوع لتعلق علمه تعالى وارادته به فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع من قبله وحاصل جوابها منع مدارهما فان تعلق علمه تعالى وارادته في الارز بان العبد يفعل ذلك الفعل المخصوص او يتركه باختياره تحقق كونه مختارا في الفعل لا تخلف متعلق العلم والارادة عنهما فسقط الاعتراضان معا والى ذلك الاشارة بقوله **قل في الجواب الله تعالى يعلم ويريد في الارز ان العبد يفعل** اي الفعل فيما لايزال باختياره او يتركه باختياره اي معناه فيجب تحقيق ذلك لاستحالة التعلق والاختيار نيا في الخبر فلا اشكال في كون افعال العباد اختيارية مع تعميم العلم والارادة لان**

الاشكال انما يتم ان لو تعلق العلم والارادة بالفعل والترك قسرا فان
 قيل يعني ان هذا الجواب يستلزم اجتماع وصفين متضادين
 وهما الاختيار وواحد الوجوب والامتناع على محل واحد وهو
 الفعل وهذا معنى قوله **فيكون فعله اي العبد الاختياري**
واجبا ومنتعا لان الفعل من حيث صدوره بالاختيار يتصف
 بالاختيار ومن حيث تعلق العلم والارادة بوقوعه او عدمه يتصف
 بالوجود والامتناع **وهذا ايضا في الاختيار قلنا** في الجواب الثاني
ممنوع فان الوجوب اي وجوب صدوره بالفعل بالاختيار تحقق مثبتا
للاختيار لا خلاف له فان الوجوب بالاختيار يستلزم ايجاب الاختيار
 وفي قوله او منتعا اشكال اذ كيف يتصور امتناع الفعل واستحالته
 بعد فرض انه مفعول بالاختيار وقد يجاب بان المراد به ما من شأنه
 ان يفعل بالاختيار لا الواقع بالاختيار **وايضا منقول يا فعال**
الباري تعالي فان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة ومرادة
 تعالي ايضا مع انها اختيارية باتفاق اهل الملة **فان قيل** لا
 معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار كما هو مضمون قوله وللعباد
 اختيارية الا كونه موجدا لافعاله واخذ الاجاد من تعلق الاختيار
 بها لانه لا معنى للاختيار الا الارادة والارادة تستلزم القدرة لانه
 تؤثر وفق الارادة واما كونها بالقصد **والارادة** فمن منطوق قوله
 وللعباد افعال اختيارية **وقد سبق ان الله مستقل بخلق الافعال**
وايجادها كما هو مضمون قوله والله تعالي خالق افعال العباد
 وبها كلها بمشيئته واداته الخ ومعلوم ان المقدور الواحد
 لفعل العبد لا يدخل تحت **قدرتين مستقلتين** لان استقلال
 كل منهما ببناء في استقلال الاخرى بل تباينها من اصله فهذا السواء
 وارد على الجمع بين المقدمتين في كلام المصنف لتباينهما بحسب الظاهر
 والجواب ما اشار اليه بقوله **قلنا** في الجواب **لا كلام** اي نزاع
 في حق هذا الكلام ومثانته تفسيره لا يخفى الا انه لما ثبت
 بالبرهان نقلا وعقلا ان الخالق هو الله تعالي ومن البرهان

الافعال

العقل

العقلي قوله ان قدرته تعالى مقتضى ذاته ونسبتها الى جميع الممكنات
 على السواء فتخصيصها بما عدا الافعال المذكورة تخصيص بلا محقق
 وتخييل بلا مزج وثبت بالضرورة البديهية ان **لقدرة العبد**
وارادته مدخل اي دخولا في بعض الافعال وهو ما كان لاختياره
 فيه مدخل **لحركة البطش دون البعض** وهو ما لا يكون لاختياره
 فيه ذلك **لحركة الارتعاش** فلما دل البرهان والضرورة على نبوة
 المقدمتين وجب اعتبارهما ولا يمكن التعارض بينهما اذ لا تعارض
 بين قاطعين فوجب المصير الى الجمع بينهما محل اولها على ان الله تعالى
 مستقل بجميع الافعال خلقا واجادا وحمل الثانية على ان العبد فاعل
 لبعضها كسبا والى هذا اشار بقوله في جواب لما احتجنا في التقصي اي
 التخلص عن هذا المصنف اي مكان الصيق الى القول بان الله تعالى
 خالق والعبد كاسب **وحقيقته اي تحقيق القول بان الله تعالى**
خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته واداته الى الفعل
 كسب واجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك الصرف خلق
 والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن جهتين مختلفتين
 فالعبد مقدور الله تعالى جهة الاجاد ومقدور العبد
 جهة الكسب وهذا العدم الذي اقصمنا عنه في تحقيق الفرق
 بين الخلق والكسب ضروري دعيت اليه الضرورة وفي النفس ما هو
 ايسر منه وان لم يقدر على ان يريد من ذلك القدر في الخس
 العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد خالق الله تعالى
 واجادها مع ما بينه للعبد من القدرة والاختيار وفي ذلك انشد
 الامام ابو الحسن الاشعري اذ لم يكن الا الامة مركب فلا يرى للمفطر
 المركوب ولهم في الفرق بينهما اي الخالق والكاسب عبارات مثل
 ان الكسب اي المكسوب ما وقع بانه **والله تعالى** بالية
 والاله تتناول الالات الظاهرة التي هي محل للقدرة كالجوارح واليا
 التي هي محل للقصد والارادة كالقلب او المعرفة كالعقل واعا
 كان الخلق لا باله لان الله تعالى خالق بقدرته واداته وذلك

لا يسمى له لتعالیه سبحانه عن الاله **والكسب** اي المكسوب مقدور وقع
في محل قدرته اي القدرة المتعلقة به وهو العبد **والخلق** اي المخلوق
مقدور وقع لا في محل قدرته لتعالیه سبحانه عن حلول الحوادث
في ذاته تعالى **والكسب** اي المكسوب لا يصح انفراد القادر به
الذي هو العبد في ايجاد المكسوب بل يقتصر في ذلك الى الخلق
لان قدرته العبد لا تصلح للتاثير والايجاد والاستقلال **والخلق**
اي المخلوق **يصح** انفراد القادر به لان قدرته تعالى صالحة للتاثير
والايجاد والاستقلال فهذه العبارات الثلاث من جملة عبارات
القصور في الفرق بين الخلق والكسب ولذلك عجزت الاشارة
الى عدم الخصاص للعبارات في هذه الثلاث **فان قيل** فقد اتى بالقفا
المشعره بنسب ما بعدها عما قبلها من جواب السؤال الاول
وحاصله انه يتفرع عن هذا الجواب انكم قد اثبتتم ما نسبتم للمعتز
من اثبات الشك **قلنا** في الجواب الشك ان مجتمع اثنان على
مجموع شي واحد من جهة واحدة كالخلق وينفرد كل منهما بما
اي البعض الذي **قوله كسرا** الفرية والمحلة فانهم اجتمعوا
على الحكم فيها وانفرد كل منهم بناحية او طائفة وكما اذا جعل العبد
خالقا لافعاله الاختيارية والصانع خالقا لساير اي باقي
الاعراض والاجسام فانه آخ قد شرك بين الرب والعبد في
شي واحد هو الخلق وخص الرب بخلق جميع الاعيان والاعراض
ما عدا افعال العبد الاختيارية والعبد بخلق افعال الاختيارية
مخلاف ما اذا اضيف اموالي شيئين بمجهتين مختلفتين كالار
تكون ملكا لله تعالى بمجهة الخلق وملكا للعبد بمجهة ثبوت
النصرف فيها فلم تصف الملائكة من جهة واحدة لانه تشريك ففي
الحقيقة لم يجتمع على محل واحد للتغاير بين الملكين ولم يفعل
العبد ينسب الى الله تعالى بمجهة الخلق والى العبد بمجهة
الكسب فلم يشترك الرب والعبد في شي واحد ولم يجتمعا عليه
لان ما اضيف الى الرب هو خلق الفعل وما اضيف الي

العبد هو كسبه فلا شركة اصله **فان قيل** لا يخفى ان الرب والعبد
قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد وانفرد كل منهما بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ القائل بان فعل العبد واقع بمجموع
القدرتين على ان كلا منهما لها تاثير في وجوده فان هذا المذهب
يقتضي ان الرب والعبد قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد
وانفرد كل منهما بما له من تاثير مما **اجيب** بان الممنوع هو الشك
في الخلق بان مجتمعنا على مطلق الخلق وينفرد كل منهما بما له من خلق مخصوص
اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو سبحانه واستنداد غيره
بخلق شي ما ينافي ذلك ولم يلزم ذلك على شي من مذهب الجمهور ومن
مذهب الاستاذ لان الاستاذ وان قال بان للعبد تاثيرا ما في
فعله لا يقول بان استندادهما بذلك واستقلالها **فان قيل** فكيف
اي ففي اي حاله ولاي علة يكون كسب القبيح قبيحا سفها اي عبثا
خاليا عن الحكمة والمصلحة **موجبا** لا استحقاق الذم عاجلا والعقاب
اجلا **تخلاف** خلقه مع ان السبب في انصاف كسب القبيح بكونه
قبيحا وبكونه سفها وبكونه موجبا للذم والعقاب هو انصاف
متعلقه بهذه الاوصاف الثلاثة **دونه** وهذا السؤال ينبغي
ولا يخفى ان هذا السبب قاصر في خلقه فلم يختص الكسب
بهذه الاوصاف الثلاثة **دونه** وهذا السؤال ينبغي على قاعده
التفسير والقبيح العقليين كما تقول المعتزله وقوله سفها
خبر ثان ليكون وهو لازم عن الخبر الاول ولما كان لسؤال
عن علة الفرق صدر الشارح الجواب بلام العلة في قوله
قلنا في الجواب لانه اي الشان قد ثبت ان الخالق حكيم
متقن للاشياء فاعل لها على ما ينبغي لا يخلق شيئا في حال من
الاحوال **الاوله** عاقبة حميدة وان لم نطلع نحن عليها فنقله
لا يخلق شيئا الاوله الخ تفسير الحكيم وقوله الاوله استثناء من اعم
عام في باب الاحوال **فخرنا** بان ما نسبتموه من الافعال في بادئ
رأينا قد يكون له فيه حكم **وسماح** لانا قد استقرينا افراد الخلق فيما

علمنا من الايمان والاعراض فوجدناها مشتملة على الحكم والمصالح فعملنا
اشتمال ما لم نطلع على حكمته من افراد على الحكم والمصالح طرد العادة
تعالى التي لا تتغير وسنته التي لا تتبدل وهذا الجواب الزام لهم والا
فقاعة الجماعة انهم لا يجنون عن اشتمال افعاله سبحانه على الحكم والمصالح
وان لم يخلو عنها لانه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل لانه المالك على الاطلاق
فان قيل هل لما نستفهمه من الافعال ببادي الرأي وحيز من
بانه سبحانه قد يكون له فيه حكم ومصالح بطير من الاعيان والجواب
نعم كما اشار الي ذلك بقوله **كما ائى كالحكم والمصالح التي في خلق الاعيان**
الحيثية كالسباع والحيات والنباتات الفسادة المولدة بافتراسها
وسمها خلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
نجعلنا كسب القبيح مع ورود النهي عنه فيما سنها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب والحسن شرطا منها اي من افعال
العباد وهو ما اي فعل اختياري يكون متعلق بالمدح في
العامل الدينا والثواب في الاجل الاحقر وعلى هذا الحد
يخرج المباح من الحسن اذ لا يتعلق به مدح في العاجل ولا
ثواب في الاجل مع انه من الحسن عند الاكثريين وانما ذكر الشارح
هذا الحد القاصر عن تناول المباح تبعا للمشايخ ثم عقبه
بقوله **والاحسن ان يفهم بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب**
ليشمل المباح لكن هذا الحد الذي عدل اليه غير مانع لتناوله
المكروه فانه ليس متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل
مع انه ليس من الحسن فالاولي جده بالمأذون فيه واجبا
ومندوبا وما حاكما ذكره ابن السبكي لغني **فان قيل**
فما حكم المكروه قل هو من الحسن والقبيح اجيب بان بعضهم
ادخله في القبيح بناء على ان القبيح ما لم يؤذن فيه شرعا متعلق
بفاعله ذم وعقاب ام لا وبعضهم جعله واسطة بين الحسن والقبيح
وعرف الحسن بالتعريف الثاني في كلام الشارح والقبيح بما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل **يرضى الله تعالى اي اذادته**

من

من غير اعتراض اعتبار الارادة في مفهوم الرضى وان كان المشهور في
المواقف وغيره ان الرضى ترك الاعتراض لاجل السببية المستفادة من
البا المتقتضية لكون محلها موجودا خارجيا لا عد ميا لترك الاعتراض
والقبيح منها ما يكون متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل
ليس برضاه لما عليه من الاعتراض **قال الله تعالى ولا يرضى**
 لعباده الكفر اقتصر على تفي احد الجزئين المعتبرين في مفهوم الرضى
عن القبيح لا تنفكا المربك بانتفا جزئ منه ولا شعرا بان المتفتي عن
القبيح هو ترك الاعتراض لا الارادة كما صرح بذلك في قوله **يعني**
ان الارادة والمسنة والتقدير يتعلق بالكل الحسن والقبيح
وغيرهما بناء على الواسطة بين الحسن والقبيح والرضى والمجبه الامر
لاستعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
اي مصاحبة له في الوجود لا تقدم عليه ولا تتأخر عنه خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة اي ماهيتها وذايتها التي يكون بها الفعل
اي اكتسابه اشارة الى ما ذكره صاحب البتصر من انها عرض بخلفه
الله تعالى في الحيوان يفعل الحيوان به اي بذلك العرض لا بفعل
الاختياري به اما الاضطراب به فلا مدخل للعرض المذكور به في
وجودها وهي اي الاستطاعة علة عادية للفعل بمعنى ان
الله تعالى اجري عاداته لخلق الفعل عند وجودها والجهو
عليها شرط لا اى ايجاد الفعل لا علة ولا محلة اي سوا
قلنا انها علة او شرط هي علة يخلقها الله تعالى عند
قصد اي ارادة الكتاب اي تحصيل الفعل فاما اكتساب
ههنا بمعنى التحصيل لا بمعنى صرف القدرة بعد سلامة
الاشياء والالات اي بعد وجود الاستطاعة بالمعنى الآتي
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدره فعل
الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدره فعل
الشر فكان عوالم يسمع لقدرة فعل الخير بعدم قصده له
اذ لو قصد لخلق الله تعالى فيه قدره اكتسابه فيستحق الذم

والعقاب بتضييعه قدرة فعل الخير حين لم يفقد فعله **ولهذا** اي ولانه
يستحق لذنم والعقاب على تضييعه قدرة فعل الخير او ولانه
اذا قصد الفعل خلق الله تعالى فيه قدرة فعله **دم الله تعالى**
الكافرين ما نهم لا يستطيعون السمع مع انهم لا اختيار لهم في
استطاعة السمع لتضييعهم في تضييعها بعد مقصد السمع
واذا كانت الاستطاعة عرضا وحيث عقلا ان تكون مقارة
للفعل بالزمان بان يكون زمن وجود احدهما هو عين زمن
وجود الاخر **ولا سابقه عليه** اي الفعل في الزمان كما بقوله
المعتزلة والا بان كانت سابقه عليه في الزمان **لزم وقوع**
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما علمت من ان القدرة
المذكورة عرض لا سفي زمانين فاذا كانت سابقة لزمن انتقاها
ان الفعل وهكذا معنى قوله **لما من امتناع بقا الاعراض**
واللازم منتف لا نه خلاف ما ثبت بالضرورة العقلية من انه لا بد
في وجود الفعل الاختياري من مقارنته للقدرة الحادثة
ومن فصل عن الاشارة الى هذه النكتة نرحم ان هذا الزام
على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بلا استطاعة
على اصله لو طاربت وجوب مقارنته القدرة للفعل
على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم من
وجوب مقارنته القدرة للفعل في الزمان حدوث قدرة
الله تعالى او قدم مقدور هو وجه السقوط انه انما رتب
وجوب المقارنة في الزمان على القدرة التي هي عرض وقوة
الله تعالى منزوعة عن ذلك **فان قيل** سوال من قبل المعتزلة
على قولنا لزمو وقوع الفعل بلا استطاعة وحاصله ان استحالة
بقا الاعراض حتى يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة غير مسلمة
ولو سلم استحالة بقا الاعراض **فلا تراخ** بيننا وبينكم
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال للقدرة السابقة
فالقدرة مستمرة باقية ببقا نوعها من اين يلزم وقوع

الفعل بدون القدرة على تقدير ان الاستطاعة عرض وانها موجودة
قبل الفعل قلنا في الجواب انما ندعي لزوم ذلك اي وقوع الفعل بدون القدرة
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلناها
المثل المتيقن والمقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون
الا مقارنة ثم بعد اعترافكم لمذهبنا ان ادعيت ان لا بد لها اي القدرة
التي بها الفعل من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من
القدرة **فعلكم البيان** لهذه الدعوى فانها ممنوعة بالضرورة فان الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها
للفعل والاصل عدم ما سواها **واما ما يقال** للمعتزلة من جهتنا **لوفرنا**
بقا القدرة السابقة بعد فرض سبقها الى ان اي وقت حدوث الفعل
اما بتجدد الامثال على القول باستحالة بقا الاعراض **واما باستقامة**
اي صحة بقا الاعراض وامكانه **فان قالوا** اي المعتزلة **بجواز وجود**
الفعل بها في الحالة الاولى يعني التي هي اول الامثال الحادثة من القدرة
على القول باستحالة بقا الاعراض او اول الاجزاء على القول باستقامة بقاها
فقد تركوا مذهبهم حيث جاوزوا **ومقارنة الفعل للقدرة وان**
قالوا بامتناعه اي امتناع وجود الفعل بها في الحالة الاولى وجوب
وجوده بها في الحالة الثانية التي هي ثاني الامثال على القول الاول وثاني
الاجزاء على القول الثاني **لزم المحكم** وفرضه بقوله **والترجيح بلا مرجح**
وعلى لزم المحكم بقوله اذ القدرة بحالها لم تتغير وفرضهم التغير
بقوله ولم يحدث فيها معنى يرجح وجود الفعل بها في الحالة الثانية
لاستحالة ذلك اي حدوث المعنى على الاعراض لا امتناع قيام
العرض بالعرض **فكم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا** وجوده
وفي الحالة الاولى **ممتنعا** وجوده **ففيه** نظر جواب قوله **واما ما يقال**
ثم اشار الى توجيه النظر باعتبار الشق الاول من التريدين فيما يقال
بقوله لان القايلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية مطلقا بل بامتناع المقارنة
الذاتية لانهم يقولون الاستطاعة سابقة على الفعل بالذات

لأنها علة والعلة سابقة على المغلول وفتر امتناع المقارنة الزمانية بقوله
وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدره سابقه عليه بالزمان البتة
حتى أي كي يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط وانتفا الموانع واقتصر على استيفاء جميع الشرائط لدخول انتفاء
جميع الموانع فيه اذ متى كان هناك مانع لم تستمع الشرائط ثم أشار إلى
توجيه النظر باعتبار الشق الثاني من التزويد فيما يقال بقوله **ولأنه**
أي الشأن يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لا تنقاس شرطاً ووجود
مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة
القادر في الحالتين الأولى والثانية على السواء فلا يلزم من امتناع الفعل
في الحالة الأولى وجوبه في الثانية مع عدم التغير في ذات القدرة وعدم
حدوث معنى فيها التحكم والتزجج بلامنح ومن شرائط القدرة تعلق
الارادة المستوق بتعلق العلم بما في الفعل من مصلحة باعثة للعبد عليه
ومن هنا أي من أنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى الخ أو من
اجل النظر **ذهب بعضهم** هو الأمام الرازي رحمه الله لأنه لما نظر
إلى ضعف ما استدلل به على مذهب الشيخ أراد التوفيق بين القولين
فقال قد تطلق القدرة على القوة المنيشة في العضلات التي هي مبدأ المفاصل
المختلفة بانضمام ارادات شئ وبها متقدمة على الفعل من غير شبهة
فلعل المعترلة أراد وأذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزام تخلف الاثر عن الموش
التمام ولعل الشيخ أراد ذلك انتهى وهذا معنى قوله أي أنه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ومنها انتفا
الموانع فالحق انها مع الفعل **والا فقبله** لكن او مرد على هذا التوفيق
انه لا يؤاخذ مذهب الشيخ لأنه لا يثبت للقدرة الحادثة تأثيراً فكيف
يستقيم أن يقال انه اراد القوة عادة فإن قيل كيف
يكون الحق انها على التقدير الثاني قبل الفعل مع انه يستلزم بقا
الاعراض وهو يمتنع اجيب بما أشار إليه بقوله **واما امتناع بقا**
الاعراض فمبنى على مقدمات ضعيفة البيان أي المبتوت كناية عن

ضعفها وبأن بقا الشئ امر محقق في الخارج زائد عليه وأنه يمتنع
أي يستحيل قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامها معاً بالمحل ووجه
البناء انه لو بقيت القدرة وهي عرض لزم قيام العرض وهو البقا بالعرض وهو
القدرة وقيام المعنى بالمعنى محال لأن قيام الشئ بالشئ معناه تبعيته
له في التميز والعرض لا يختزله إلا محاله حتى يقتضيه تبعيته وإذا
استحال قيام العرض بالعرض استحال قيامها معاً بالمحل على هذا الوجه
وهو أن أحدهما قائم بالأخر القيام بالجوهر فالمقدمة الثالثة مبني على
المقدمة الثانية وقد علمت فيما سبق من المقدمة الأولى بأن الحق
في البقا انه استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان الثاني وأما
بالنسبة إلى الزمان الأول فيسمى حدوثاً وإذا كان البقا هو الوجود
بلاضافة إلى الزمان الثاني ووجود الشئ عينه انتفى كون بقا
الشئ امر محققاً زائداً عليه وأما المقدمة الثانية المبني عليها المقد
الثانية فقد علمت ردّها فيما سبق أيضاً بأن التبعيه في التميز
ليست مساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه في قيام الصفات العلية
بإذاته تعالى لمعاليه سبحانه عن التميز بل اللازم لقيام الشئ بالشئ
المساوي له أن يكون بين الشئين ارتباط وتعلق يستلزم كون
الأول ناعته للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض يتصور
بين العرضين بل بين الجوهرين ولما استدلل القائلون بكون أي وجود
الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
أن الكافر مكلف بالإيمان حال كفره وقبل فعله الإيمان وتارك الصلاة
مكلف بها بعد دخول الوقت وقبل فعلها الزاماً أما قبل الوقت
فهو مكلف بها إعلاماً كما هو مقرر في أصول الفقه فلو لم تكن الاستطاعة
مستتمة أي حين اذ يكون مكلفاً بالفعل لزم تكليف العاجز أي
وقوع تكليفه وهو أي اللازم باطل بل انما يكلف المستطيع لقوله تعالى
يكلف الله شيئاً الا وسعما أشار إلى الجواب بقوله ويقع أي يطبق
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والأركان
والجوارح الثاني تفسير للأول والثالث تفسير للثاني فالمراد بالثالث

معنى واحد هو سلامة الجوارح ثم اشار الى دليل على وقوع لفظ الاستطاعة
 على السلامة المذكورة بقوله كما في قوله تعالى **ولله على الناس حج البيت**
من استطاع اليه سبيلا المعنى والله اعلم والله على جميع الناس حج البيت
 من استطاع فمن استطاع يدل من الناس يدل بعض من كل **فان قيل** وارجو
 على قوله ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب المحو تقديره ان يقال
 الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة
 له فكيف يصح تفسيرها بها قلت المراد سلامة اسبابه والالات
 فليس المراد مطلق الاسباب والالات بل اسباب والالات مقيدة بكونها
 للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة حيث يقال مكلف مستطيع
 يتصف بذلك اي سلامة الاسباب والالات حيث يقال هو ذو سلامة
 اسباب فتحمل السلامة عليه به وهو وان لم تحمل عليه فهو هو والحمل الاول
 كان في الانضاف الا انه اي سلامة الاسباب كتركيبه تركيبا اضافيا
 هو سلامة الاسباب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف هو
 اذ لا يد في المشتق من استيفائه لحروف المشتق منه الاصول ومعناه
 ولا يمكن استيفاء لفظ مفرد لحروف مركب ومعناه وبهذا اندفع
 ما يقال لا يبعد ان يشتق من سلامة الاسباب اسم فاعل يحمل على
 المكلف هو هو فيقال مكلف سالم او سليم الات انتهى ووجه الاندفاع
 ان الاشتقاق ح انما هو من جزء المركب الذي هو سلامة لا من
 جزئية كليهما بخلاف لفظ **الاستطاعة** فانه لا فراده يشتق منه
 اسم فاعل مستوف لحروفه الاصول ومعناه يحمل عليه هو هو
وصحة التكليف تعتمد اي تبني وتستند على هذه الاستطاعة
 بالمعنى الاول وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل فان اريد بالبحر الاول
 في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم
 استحالة تكليف العاجز لوجود ما يتوقف عليه صحة التكليف من
 الاستطاعة بالمعنى الثاني مع وجود الاستطاعة بالمعنى الاول حال
 الفعل جريا على مقتضى العادة من وجودها حال الفعل عند سلامة
 الالات بخلاف سلامة الالات فانها لما لم تجر العادة بوجودها

والالات لا الاستطاعة

حال الفعل توقف التكليف على وجودها وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
 بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه اي العجز اذ لا يلزم من انتفاء الاستطاعة
 بالمعنى الاول انتقائها بالمعنى الثاني لحواله ان يحصل قبل الفعل سلامة
 الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
 والحاصل انه ان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول اجيب
 بتسليم الملازمة ومنع بطلان اللزوم او بالمعنى الثاني اجيب بمنع
 الملازمة هذا هو الجواب الصحيح واجيب بعضهم بجواب اخر
 غير مرضي اشار اليه الشارح بقوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للقدرة
 عند اي حبيفة من الله عنده وقد اشار الشارح الى ما في هذا الجواب
 من الضعف باذخال قد على المضارع ثم ان القدرة الصالحة لما ذكر
 حقيقة واحدة حتى ان القدرة لا المضارع وفيه الى الكفر هي بعينها القدرة
 التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو امر عرضي
 خارج عن ذات القدرة وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب
 الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به
 حال كفره الا انه صرف قدرته الى الكفر وصنيع باختياره صرفا
 الى الايمان فاستحق الذم والعقاب وكذا الفاسق مكلف بالطاعة حال
 فسقه الا انه صرف قدرته الى المعصية وصنيع باختياره صرفا
 الى الطاعة فاستحق الذم والعقاب فلا يلزم تكليف العاجز ولا يحق
 ان في هذا الجواب شيئا لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على
 الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عن قولنا
 ولا يخفى الجواب المراد بل شتى اطمقارنة القدرة للفعل مقارنتها له
 من حيث التعلق لا من حيث ذاتها فمراد هذا المجيب ان القدرة
 وان صلت للتصديق لكها من حيث التعلق باحدهما لا تكون
 الامعة واما الاخر فمقدمة عليه حتى ان ما في القدرة التي يلزم
 مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة به وما يلزم مقارنتها للترك
 هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
 على احد الضدين متعلقة بالصدق الاخر وحاصله مع الايضاح

ان القدرة قارة تعتبر من حيث ذاتها وتارة من حيث تعلقها باحد الضدين
فهي باعتبار الثاني لا تكون الامع ما تعلقت به من فعل او ترك واما باعتبار
الاول فهي صالحة لكل من الضدين وان تقدمت على احدهما حين تعلقها بالآخر
فلا يلزم من هذا الجواب تسليم ان القدرة قبل الفعل وانما يلزم ذلك
ان لو نظر الى القدرة من حيث ذاتها وليس مراد هذا الجيب بل مراده ان
القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الامع وكذا من حيث تعلقها
بالترك وهذا مراده من يكون القدرة مع الفعل ولا يريدون وجوب المقارنة
من حيث ذاتها فانها قد تقدمت على احدهما من حيث تعلقها بالآخر
قلنا هذا اشار الى قوله بان المراد مما لا يتصور اي لا يتعلق ولا
يمكن فيه نزاع بين العقلا لان كل عاقل مجزوم بديته بان القدرة ملحوظة
فيها التعلق باحد الضدين لا يكون الامع والخضوع القابل بتقدم القدرة
على الفعل لا ينافي في انها مع التعلق لا تكون الامع بل هو اي هذا المراد
لعموم الكلام لا شتماله على جعل ما ليس من محل النزاع من محله وانما
قال فليتنا مل لما في تصور ونصور الجواب عنه من الدقة ولا يكلف العبد
ما ليس في وسعه الوسع المقدر ورا وسعة القدرة والتكليف الزام
ما فيه كلفه وقيل طلب ما فيه كلفه فعلى الاول تختص بالواجب والحرام
وعلى الثاني يتناولها مع المندوب والمحرم اذا المحذور مطلوب
الترك والعبد مع كل عاقل من انسي وجني وملك وفي نسخة ما ليس في
وسعه وعلى كل النسخين تكون ما نكسح موصوفة اي بفعل او فعلا
ليس في مقدور سوا كان ممتنعاً اي مستحيلاً في نفسه جمع الضدين
او ممكن في نفسه لكن لا يدخل تحت قدرة العبد كخلق الجسم فانه
ممكن في نفسه لتعلق قدرة الله تعالى به وانما مثل تخلق الجسم لان
عدم دخوله تحت قدرة العبد محل وفاق ريننا وبين المعتزلة واما
فعل العبد فترعت المعتزلة دخوله في وسع العبد فاما ما يمنع
لا في نفسه بل بنا على ان الله تعالى علم خلافة اي تقيضه او اراد خلا
كاجمان الكافر الذي علم الله تعالى منه انه لا يؤمر وطاعة الفاجر
الذي علم الله سبحانه موته على الفجور والمعصية حتى لا نزاع بين الامة

وضع انه ليس هو

في وقوع التكليف به لكونه مقدور والمكلف بالنظر الى نفسه لا بالنظر
الى تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم وقوعه وقد علمت فيما سبق ان
تعلق الارادة على وقوع تعلق العلم فكل ما تعلق العلم بخلافه تعلقت
الارادة بخلافه فقول الشارح علم او اراد معناه انه لا فرق فيما ذكر
بين بناءه على تعلق العلم بخلافه وبين بناءه على تعلق الارادة بخلافه
ثم عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع بالقسامين الاولين متفق
عليه بين الامة لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اي لا يكلف
نفساً شيئاً من الاشياء الا بنفسها لان نفساً نكرة في سياق التقييد
العموم في كل نفس ولا يستثنى من اعم عام في باب المفعول به فاخر سبحانه
يعدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع واجتاز سبحانه لا يتعلق قطعاً
والامر في قوله تعالى انبثوني باسماء هؤلاء جواب سوال وارد على قوله
لعدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وتقدير السؤال ان الله تعالى
قد كلف الملائكة بالانبياء كما بقوله تعالى انبثوني اذ الامر الموجه
مع انه ليس في وسعهم بقوله لا علم لنا وتقدير الجواب ان الامر
في الآية للتجيز اي اظهار الجهد ون التكليف الذي الكلام فيه نقض
دقوله تعالى حكايه ربنا ولا تخجلنا ما لا طاقة لنا به جواب سوال الجنا
وارد على ما ذكر وتقديره انه لا بد في المسول ان يكون ممكن الحصول
وعدمه واما اذا كان واجب الحصول كما هنا فلا معنى لطلبه فاجاب
بانه ليس المراد بالتجيز هو التكليف بل المراد به ايصال ما لا يتطاق عليه
اي ما لا يدخل تحت طاقتهم من البلايا والعاهات والشدايد والافاق
وهو معنى قوله من العوارض النفسانية والبدنية اليهم وانما النزاع
في الجواز عقلاً فمنعه اي احاله المعتزلة بناء على قاعدتهم من القبح
العقلي والعقل يفتي التكليف بما ليس في الوسع وجوز انه شعري
لانه لا يقع من الله تعالى شي لانه حكيم لا يخلق فعله عن حكمه ولا انه
مالك الملك كله على الاطلاق فينتصر فيه كيف يشاء لا يستل عما يفعل
وقد يستدل من قبل المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا
وسعها على نفي الجواز في جواب ان التكليف بما ليس في الوسع بالقسامين

الاولين وتقريره اي الدليل بقياس استثنائي استثنى فيه تقييد التالي
 وهو انه اي التكليف بما ليس في الوسع لو كان جائزا اعتدلا لما لزم من فرض
 وقوعه محال اذ لو انتفى هذا اللازم وهو قوله لما لزم من فرض وقوعه
 محال بان لزم من فرض وقوعه ذلك لكان التكليف بما ليس في الوسع
 مستحيلا لا جائزا وانه ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
 تحقيقا لمعنى الفرض اذ لو استحال اللازم وجاز الملزوم لزم تخلف
 اللازم عن الملزوم وذلك يبطل اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله
 تعالى وهو محال اي لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو الكذب
 المذكور فهو استثناء تقييد التالي اعني لما لزم اذ هو نفى والثبوت
 نقيضه فينتج تقييد المقدم وهو امتناع التكليف بما ليس في الوسع كما
 اشارنا اليه في صدر التقدير وذلك مطلوبهم وهذه اشارة الى الدليل
 لكنه انشأ باعتبار الخبر وهو **نكته** او باعتبار المعنى اي هذه الشبهة
 شبهة خفية ليست قاصرة على بيان على استحالة التكليف بما ليس في الوسع
 بل مطردة في بيان استحالة كل ما اي ممكن تعلق علم الله تعالى وارادته
 او اخباره بعدم وقوعه فيحكم باستحالة الاستحالة لازمة من
 انقلاب العلم جهلا او تخلف المراد عن الارادة الازلية او تخلف خبر
 تعالى كاخباره بانه لا يكلف نفسا الا وسعها **وحملها** اي هذه التكنة
 بالجواب عنها **انا لا نسلم** اي يمنع الملازمة بين جواز الوقوع وعدم الاستحالة
 وحاصله منع الكليته فيما ذكر اي لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
 لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك ان عدم لزوم
 المحال من فرض وقوعه لو لم يعرض له الامتناع بالغير كمتعلق علم
 الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه **والا لما زاي**
 وان لم يجب بالشرط بل وجب مطلقا لحدود الملازمة اذ يجوز ان يكون
 لزوم المحال بنا اي البناء على الامتناع بالغير وذلك لا ينافي كونه ممكنا
 في نفسه وايضا ذلك ان الممكن قسما قسما لا يعرض له الامتناع بالغير
 وقسم يعرض له ذلك والثاني هو المستلزم للمحال دون الاول لكن
 استلزامه لذلك لكونه لا يعارض لا يفرج في امكانه لا نزي ان الله

سبحانه لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في
 نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي وقوع عدمه تخلفا للعلم
 عن علته التامة وهي تعلق علم الله تعالى وارادته بوقوعه وهو محال
 والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
 واما بالنظر الى امرنا ايد على نفسه لتعلق علم الله تعالى وارادته او
 اخباره بعدم وقوعه فلا نسلم انه اي فرض وقوعه لا يستلزم المحال
 بل يجوز ان يستلزمه نظر الى ذلك الامر الزايد كما في المثال المذكور وما يوجد
 من الالم وهو اذ ان المنافر في المضروب عقيب ضرب انسان ومن
 الانكسار في الرجحان عقيب كسر انسان فيد بذلك اي بعقيب في
 الموصفين ليصالح المذكور من الالم والانكسار او المثال بالالم والانكسار للقاء
 الكليته وهي قاعدة المتولد من احوال العبد المقصود بيان حكمها بالحكم على
 المثال **مخلاف** بيننا وبين المعتزلة في انه هل للعبد صنع فيه
ام لا اما الالم والانكسار لا بهذا القيد كالا لم في المريض مرضا لا مدخل
 للعبد فيه او الانكسار سقطه مثلا فلا نزاع في انهما خلق الله تعالى
 وما اشبهه اي ما ذكر من الموت والانكسار كالموت عقيب القتل
 حقوله وما اشبهه عطف على الالم والتمثيل بالموت عقيب القتل بناء على
 ان الموت وجودي اما على القول بانه عديمي فلا **كل ذلك مخلوق**
الله تعالى هذه الجملة خبر قوله وما يوجد ثم اشار الى دليل
 هذه القاعدة الكليته بقوله **ما** اي البرهان الذي مر عندما
 تقدم من ان الله تعالى هو الخالق وحده ويمكن ابقاء العبدان
 على ظاهرها من غير تقدير وتكون ما واقعته على القاعدة المذكورة
 لا على البرهان عليها فان هذه القاعدة وان كانت دعوى لا قطع بخبرها
 للاشياء لكن لما قام عليها الدليل القطعي صارت قطعيه صالحة للاشياء
 وهذا احسن لان الاصل عدم التقدير وفسر انه تعالى هو الخالق وحده
 بقوله وان كل الممكنات مستندة اليه **تعالى** خلقا واجادا
 بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعقن الافعال وهو الافعال
 الاختيارية من افعال العباد الى غير الله تعالى خلقا بواسطة

خلق القدرة والارادة في ذلك الغير قالوا ان كان الفعل اي فعل العبد
صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل اخر بل يتوسط قدرة العبد و ارادته
فهو اي ذلك الفعل حاصل من الفاعل الذي هو العبد بطريق المباشرة
كالضرب والكسر والقتل والايان كان صادرا عن الفاعل يتوسط فعل اخر
بطريق اي فهو حاصل بطريق التوليد كالالم والانكسار والموت
المتولدة عن الضرب والكسر والقتل ومعناه اي التوليد ان يوجب
فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح وفي قوله
ان يوجب وتوجب اشارة الى ان الفعل المتولد صادر من العبد بطريق
الايجاب لا الاختيار فقله ان كان الفعل الخ المراد به فعل العبد لا يقيد
الاختياري بل ما يعبر الا عنطاري وان كان بواسطة الاختياري
كالضرب والكسر فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر
وفي عقد الالم الذي هو ادراك المنافع من الافعال اشارة الى ان
المراد بالفعل ما يعبر القلي كالمظاهري وليس بمخلوقين لله تعالى
عندهم وسندنا لكل اي جميع الافعال المتولدة والمتولدة عنها
خلق الله تعالى لا صنع للعبد في خلقه والاولى ان لا يقيد
بالخلق بل يقول لا صنع للعبد فيه اصلا لان ما يسمونه بالمتولد
لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخلقها ولا اكتسابا اما التخليق
فلا يستحالته من العبد عندنا لما من الادلة واما الاكتساب
فلا استحالة اكتساب ما اي الفعل الذي ليس قابلا بحمل القدرة
كالالم والانكسار والموت فان كلاً منها ليس قابلا بحمل القدرة الذي هو
العبد بل الاول قابلا بالمضروب والثاني بالمنكسر كالانا والثالث
بالمقتول وهذا اي والاستحالة اكتساب ما ليس قابلا بحمل القدرة الذي
هو العبد بل الاول قابلا بالمضروب والثاني بالمنكسر كالانا والثالث
بالمقتول لا يتمكن العبد من عدم حصولها اي هذه الافعال
المتولدة فلا يتمكن من دفع حصول الالم والانكسار والموت عقوب حصول
الضرب والكسر والقتل فاشبهت حركة المترعش بخلاف افعاله
الاختياريه فانه يتمكن من عدم حصولها بان لا يصر في قدرته اليها

لكنها

لكنها قابلا بحمل القدرة والمقتول ميت باجله اي بالوقت المقدر
لموته الباقي ما ظهر فيه والاجل ينطلق بلا شتران على معينين احدهما الوقت
الذي قدر الله تعالى فيه موت الحيوان والثاني جميع مدة الحياة والاول
هو المراد هنا كما اشار اليه الشارح ومنه قوله تعالى فاذا اجالهم الاية
وقوله اجل الدين راس الشهر ومن الثاني قولهم اجل الدين شهران اي مدة
بقائه في الذمة ذلك وفي قول الشارح المقدر لموته اشارة الى ما ذكره
الجماعة من ان لكل حيوان وقتا قدر الله فيه موته بسبب خاص
فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك
السبب في ذلك الموت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفاذه
فان الربط بين السبب الخاص وبين الموت جعل جعل الله تعالى
لا طبيعي تقتضيه طبيعة السبب وقوله حتى لو قدر الخ على
مجرد الفرض والتقدير بالنظر لذات السبب كما يشير الى ذلك
التعبير بقدره وما بالناظر الى علم الله تعالى وتقدرين بعدم وقوع
كل من الموت وسببه في ذلك الوقت مستحيل وفي قولهم كالا قطع بانتفاذه اي
الموت فيرد على الفلاسفة حيث زعموا ان للحيوان اجلين احدهما طبيعي
وهو وقت الموت بسبب تحلل رطوبته وانطفاء حرارته العنيزيتين
والاخر احترامي وهو وقت اطوت بسبب طرقات والامراض
فزعموا انه لو لا طرقات والافات والامراض لقطع بانتفا الموت في ذلك
الوقت وبقي الى وجود الاجل الطبيعي ورد على بعض المعتزلة حيث زعم
ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه لو لم يوجد القتل
لعايش الى اجله الاخر فزعم انه لو لا هذا السبب الخاص الذي
هو القتل لقطع بانتفا الموت في ذلك الوقت وبالحيلة فموته في غير
الوقت المقدر لموته مستحيل لا على ما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه اي عنه الاجل قال الكسطلي هكذا وقع في
عبارة في النسخ الواصلة اليها والصواب ان القاتل قطع عليه
الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل
بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه اي لم يتركه

والآخر مشروط بعدمها والجواب ان الله تعالى لما علم في الازل تحقق
الطاعة من العبد فيما لا يزال كان العلم المقدر له في علم الله تعالى هو السعيين
حقا لا بحالة فلا تعدد في الاجل قطعا والجواب عن الثاني ان وجوب العقاب
والعقوبة على القاتل **تعبدا** محض الزام وتكليف للعبد لا تركا به المنهي
اصل المنهي عنه حذف الجار واوصل المنهي الى الجور بنفسه توسعا فان تنهت
على انه نايب الفاعل ووجه التوسع ان الفعل مني عنه لا مني وكسبه اي صرف قدر
الى الفعل وهو تقييد لا تركا به **الفعل** تقييد للمنهى الذي يخلق الله تعالى عقبيه
الموت بطريق جري العادة الاقرب ان يكون الموهول صفة للفعل لا لكسبه ثم
اشار الى تعجيل الازكباب والكسب بقوله فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم
يكن خطقا وانوت القيام باليت مخلوق لله تعالى لا يمنع للعبد فيه فيه تظليفا
ولا اكتسابا مبني هذا اي ان الموت القيام باليت مخلوق على ان الموت وجودي
بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة اذ لو كان عدميا لما تعلق به الخلق
الذي هو الاخراج من العدم الى الوجود والالترون من العلم على انه عدي
ومعنى خلق الموت اي قدر فان الخلق مشترك بين الابدان والتقدير كالم
والنقد لا يختص بالوجود بل يصح تعلقه بالعدي والاجل واحد من الخلق
تتبع على الخلافة الاولى فان قلنا المقتول ميت باجله كما هو الحق فالاجل
واحد وان قلنا ليس ميتا باجله كما نقول المعتزلة كان الاجل متعدد اكارعه
الكعبى منهم فقولهم لا كان عمر الكعبى عطف على واحد ثم بين ما زعم الكعبى
بقوله ان للمقتول اجلين **اجل القتل** واجل الموت اي الوقت المقدر
للقتل والوقت المقدر للموت **وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي**
هو الموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت
صنع الله تعالى واورد عليه ان اجل المقتول واما القتل فقال القاتل
فلا يصح كونه حالا للمقتول وما وقع النزاع في اتحاده وتعددده هو حال
المقتول القاتل واجيب بانه اراد بالقتل الموت الذي هو عبارة
عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل وهو مع كونه حالا للمقتول
فعل للمقاتل بطريق التوليد على زعمه **والا كما زعمت الفلاسفة** ان
للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتخلل رطوبته وانطفاء حارته

الغريزي

الغريزيين البنا للسببية وليس المراد بالطوبى حقيقتها فانها من قبيل الامور
بل الجواهر الغالب عليها الاجزا الطوبى اي المايعة والهوائية فان جميع
الجواهر المولفة منها الانسان مثلا مولفة من العناصر الاربع فغالب عليه
منها الاجزا النارية والترابية كان يابسا وما غلب عليه الاجزا المايعة والموت
كان رطبا وتقريب مذهبهم ان الجواهر الغالب عليها الاجزا الرطبة ركنت
مع الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للنفيلة المشتعلة وشان الحرارة انها
لا تدوم الا برطوبة تشتعل بافتائها فالحرارة الغريزية دائما تقني تلك
الجواهر الغالب عليها ما ذكر وعينها على ذلك لاننا الحرارة المستفادة من خارج
وتسمى بالغريزية كالحرارة المستفادة من المطعموم وكلما انتقصت تلك الحرارة
تبعها في ذلك الحرارة الغريزية حتى اذا امتعت في الانتفاص وتم امل الجفاف
انطمان الحرارة الغريزية انطفا السراج عند نقاد دهنه فيحصل الموت الطبيعي
فذلك هو الاجل الطبيعي وهو في الانسان في الغالب مائة وعشرون سنة وقد
يعرض من الاوقات مثل البرد الجهد والحر المذوب وانواع السموم واصناف الامراض
التي هي عبارة عن تفرق الاتصال ما يفسد مزاج البدن ويخرج عن صلوه القبول
الحيوة اذ شرط اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاحترازي والظاهر
كما قال بعض المحققين ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون
القضاء والقدر والوقت الذي علم الله سبحانه وتعالى فيه بطلان الحيوة باي سبب
كان واحد وما ذكره من تفصيله الى طبيعي واحترازي نحن لا ننكره فكيف يجعلون
اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والطوبى ونحو ذلك شروطا حقيقية لقبول
الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر ولما كان الاجل الطبيعي مضمنا
واحدا والاجل الاحترازي لا يتحصر انواعه كثيرا اشار الشارح الى ذلك بايراد
الاجل الطبيعي حيث قال اجلا طبيعيا وجمع الاجل الاحترازي بقوله **واجلا**
احترازي حسب الافات والامراض والحرام رزاق لان الرزاق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان بانواعه واصنافه واخذ العموم من قوله تعالى
ومن امن دابة في الارض الا على الله رزقها **فيا كلة** عطف على يسوقه فلا بد
من اعتبار الاكل في مفهوم الرزق ويدخل في المأكول المشروب
تغليبا وهذا بحسب العرف واما اللغة فاعم من ذلك ولهذا عطف بعضهم

يدله باكله فينتفع به فدخل فيه الملبوس والمركوب والمنكوح وغير ذلك وذلك
 اي ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله **قد يكون حلالا وقد يكون حراما**
وهذا التفسير اول من تفسيره اي الرزق **بما يتغذى به الحيوان**
الخلوق عن معنى الامنافه اي نسبة الرزق الى الله تعالى والامنافه
 في قوله معنى الامنافه ببيان مع انه هذا المعنى معتبر في مفهوم
 الرزق لانه اذا الرزق في اصل اللغة العطا مصدر رزق الله تعالى
 الخلق اي اعطاهم والعطا منسوب الى المعطي الذي هو الله تعالى
 بكونه فعله ثم اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى
 وباجمله فاطلق المصدر الذي هو فعل الله تعالى على متعلقه
 نعم التفسير الثاني يتناول المشروب حقيقه اذا التغذي هو الطعم
 المتناول للشرب كما لا كل **وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم**
فسروا آية ياكلون ياكلون فلا يكون المأكول رزقا الا اذا اكله
 المالك وتارة بما اي شي لا يمنع الانتفاع به مطلقا في اكل وغيره
 وذلك اي ما ذكر من المملوك الذي ياكله المالك وما لا يمنع
 الانتفاع به لا يكون **الحلالا لكن يلزم على التعريف الاول**
ان لا يكون عابا على العبد بل العبيد والامان على مذهب
 من يقول انهم لا يملكون **رزقا** وهو مخالف لقول الله عز وجل
 وما من دابة في الارض الا على الله رزقها تفصيلا منه لا وجوبا عليه
 ويلزم على الوجهين اي التعريفين **ان من اكل الحرام طول عمره**
لم يبرئ نفسه الله تعالى اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه اهل الملة
 قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدلل عليه ايضا
 بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **واجيب**
 من قبل المعتزلة بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من
 المباحات واوصل اليه الرزق الحلال فاعرض عنه بسوء اختيار
 وقد يرد بان الانتفاع معتبر في مفهوم الرزق فلا يتم الرزق
 الا بالانتفاع بحيث لا انتفاع لا رزق لكن قالوا انه ينقص عليهم
 من مات لم ياكل شيئا وهو مشكل يحتاج الى الجواب من قبلنا

لانه مساو لمن اكل الحرام طول عمره فما قيل فيه يقال في الاخر سوا فكل منها
 ينقص الاستدلال بالآية وههنا سوال من وجه اخر وهو ان من مات
 ولم ياكل شيئا او مات جوعا من جملة الدواب ولم يبرئ نفسه الله تعالى
 برزق في بعض الاحيان فما معنى الآية **اجيب** بان الآية انما
 ضمن الرزق المصاف لكل دابة وهو الرزق المقدر المحدود من
 مات ولم ياكل شيئا لم يقدر له رزق ومن مات جوعا قد استوفى
 رزقه المحدود له فلا اشكال في هذا المعنى اشار الى معنى
 بقله عن بعض ائمة التفسير انه قد يتركها اي الدابة جوعا حتى
 تموت **ومبنى هذا الخلاف** اي القول المخالف لقول اهل السنة على
 جنس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق وقد اشار اليها بقوله
 على ان الامنافه اي الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وان
 لا رزق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب
 على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا
 ومتركبا لا يستحق الذم عابا **والعقاب اجلا** فالثلاثة الاول
 من هذه المقدمات المحسنة مدحولة لان والرابعة هي قوله وما يكون
 مستندا الى الخامسة قوله ومتركبه الخ وهذه الخمس يمكن ترجعها
 الى اقل من ذلك بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق
 مستند الى الله تعالى موكل مستند اليه تعالى لا يستحق متركبه
 الذم والعقاب بفتح ان الرزق لا يستحق اكله الذم والعقاب
 لم يجعل هذه النتيجة مدعى لقياس من الشكل الثاني ويضم اليها
 قولنا الحرام يستحق اكله الذم والعقاب هكذا الرزق لا يستحق
 اكله الذم والعقاب المحمول في المقدمتين المتفقين في الاولى
 المثبت في الثانية **اشجع** ان الحرام ليس برزق **والجواب ان**
ذلك اي استحقاق متركب الحرام لذم والعقاب بعد تسليم الاحتجاج
 لسواي لفتح مباشرة اسبابه اي الحرام كالغصب والسرقة
 والربا بالموحد **باحتماله** اي العبد وكل اي كل حيوان يستوفى
 اي يستكمل رزق نفسه حلالا كان او حراما **الحصول**

بها جميعا علة لا تقسم الرزق الي القسمين لا للاستيفاء والمراد بالحلا
 مطلق الجايز يقرب منه مقابلة بالحرام ولا يتصور اي لا يمكن ان لا
 يأكل انسان رزقه كذا او بعضا او يأكل غيره رزقه كذلك لان ما قدره
 الله تعالى غذا الشخص اشارة الي ان الانسان مثال لا قيد بحجب عقلا
 ان يأكله ويمتنع اي يستحيل عقلا ان يأكله غيره وحاصله ان ما قدره
 الله تعالى غذا الشخص يستحيل ان لا يكون غذا له ضرورة استحالة ان
 يقع خلاف ما قدره الله تعالى ويمكن ان يقال في التعليل ان الاكل بمعنى
 التغذي معتبر في مفهوم الرزق كما قدمه الشارح وما اكله الشخص
 يستحيل قطعاً ان لا يأكله او ان يأكله غيره وعلى هذا التعليل يكون
 عدم الاكل واكل الغير مستحيلين لذاتهما **واما الرزق بمعنى الملك**
 اي المقدر ملكا **فلا يمتنع** ان لا يأكله او ان يأكله غيره ومن الرزق بهذا
 المعنى قوله تعالى **ومما رزقناهم ينفقون والله تعالى يضل من**
يشاء ويهدي من يشاء كانه الخالق وحده فيه اشعار بان قوله
 والله تعالى يضل من يشاء الخ مخرج محجوز الاضلال والهداية
 بمعنى خلقهما على الله عز وجل اي هو المفضل والهادي لا غيره
 وفي التقييد للفعلين بقوله من يشاء اشارة الى ان معنى
 الهداية والاضلال ما تقدم واي **انه ليس الهداية ببيان**
طريق الحق كما زعمت المعتزلة بناء على ان العبد يخلق فعله وعلى
 ان الايمان لو كان مخلوق الله تعالى لما صح مدح المومن عليه في الدنيا
 وثابته عليه في الآخرة لكونه فعل غيره وهذا امر ودلان الفعل
 مسند الى العبد كسباً ولم يقطع النظر عند بالكلية **ولانه** اي طريق
 الحق عام في حق كل المومنين والكافرين فلا فائدة في تقييد الهداية
 بالمسئله وليس الاضلال عبارة عن **وجدان العبد ضالا** اي وجد
 الله تعالى العبد ضالا اي علمه بضلاله الذي اوجده في نفسه انه خلق
 اضاله عندهم **التيه** ضالا كما زعمت المعتزلة بناء على ان العبد
 مخلوق فعاله وعلى انه لو كان الضلال مخلوق الله تعالى لما حسن
 ذم الكافر عليه في الدنيا وعقابه في الآخرة لكونه فعل غيره وهذا

معنى قوله الضلال
 والافتقار

مردود عما سبق من ان للعبد مدخل فيه بالكسب وبانه تعالى
 قد قيد الاضلال بالمسئله ولا معنى لتقييد بالمعنى الذي ذكره
 بها كما اشار الي ذلك بقوله **ادله** معنى لتفسير ذلك بمسئله الله تعالى
 واما التحسين والتقييد العقليان فقد علمت رد بها فيما سبق فان
 قيل لو كان الهداية والاضلال بمعنى خلق الاهتداء والضلالة
 لما صح اسناد الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم ولا الي القران
 ولما صح اسناد الاضلال الي الاصنام ولا الي الشيطان لانه لا خالق
 الا الله تعالى **فالجواب** ما اشار اليه الشارح بقوله نعم اي لكن
 وهو استدراك من قوله بمعنى خلق الهداية **قد تصاف** اي تسند
 الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدي الي
 صراط مستقيم مجازا في اسناد بطريق التشبيه كما يسند الي القران
 العظيم كما في قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي قوم وقد تسند
 الاضلال الي الشيطان كما في قوله تعالى ولقد اضلنكم جيلا الاية
 مجازا كما يسند الي الاصنام بطريق التشبيه كما في قوله تعالى حكايته
 عن الخليل عليه الصلاة والسلام رب انهن اضلن كثير من الناس **ثم**
المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعطف
 ثم لا تنقله من حقيقة الهداية والاضلال الي الكلام
 على المذاهب والاقوال في الهداية كما ذكره بعض المحققين فان
 قيل اذا كانت الهداية عندنا خلق الاهتداء فما معنى قولنا
 هداه الله فلم يهتد مع انه شايع لغة وعرفا **اجيب** بما
 اشار اليه بقوله **ومثل هداه الله فلم يهتد** مجاز بحسب اصل
 وضعه وهو مجاز مفرد عبر به عن **لدلالة والدعوة الى الاهتداء**
 ولان صواب حقيقة عرفه بحسب الشيوع والاستعمال وعند المعتزلة
 بيان طريق الصواب قيل لا يخفى ان حقيقة الهداية عندهم ايضا خلق
 الاهتداء لكن لما زعموا ان العبد يخلق افعاله ومنها الهداية وقد استند
 الي الله تعالى حملوا الهداية الي حيث ما استندت الي الله تعالى
 على بيان طريق الصواب فقوله بيان طريق الصواب اي المراد بها حيث

ن
 لتعليل

ما استندت إلى الله تعالى وأن كان خلاف ظاهر العبارة انتهى وهذا تكلف
لاداعي إليه مخالف لظاهر كلام السارح من غير دليل وهو أي كون المراد
بها بيان طريق الصواب بطل لقوله تعالى أنك لا تهدي من أجبت
ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهده قومي مع أنه بين الطريقين
أي طريقين الخير والشر ودعاهم إلى الاهتداء فلو كان المراد بها بيان
طريق الصواب لما كان لسوالها وجه اذ هو تخصيص الحاصل ولما صح
نفيها عن النبي صلى الله عليه وسلم والنقل المشهور عننا وعنهم في تقرير
الهداية خلاف ما نقل عن المشايخ وعن المعتزلة سابقا ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل إلى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق توصل إلى المطلوب أي من شأنه الايضاح
واليه اشار بقوله سواء حصل الوصول والاهتداء ولم يحصل
وما هو الاصل للعبد فليس ذلك من اقامة الظاهر مقام الضمير
بواجب على الله تعالى والابان كان واجبا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا بانواع الالام واصناف الاسقام والاخرة
بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسيل والحميم فان العدم اصل له
من الوجود بلا شبهة ولو سلم ان الوجود له اصل فالاصل له امانته
او سلب عقده قبل تكليفه فان قيل اصل تكليفه ليحرض
للتعميم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلت فلم لم يفعل ذلك
يمن مات طفلا فان قيل لانه علم انه ان عاش ضل واصل فاماته
لمصلحة الغيب قلت فكيف لم يميت فزعون وهامان ومردن
وزرادشت وغيرهم من الصالين المضلين اطفالا لا يشعروا بخفي
ان الذي امانته قبل البلوغ لكونه علم منه انه ان عاش ضل
واصل قدمته المصلحة وبني تعريضه للتعميم المقيم لاجل
مصلحة الغير وبني عدم اضلاله فكيف لم يكن منع الاصل
عن الاجنابة له لاجل مصلحة الغير سفيها وظلما على زعم الفاسد قال
معناه السارح رحمه الله في بعض كتبه فتخلص ان اللازم باطل فكذا
الملزوم ولما كان له منه اي نعمة على العباد واستحقاق شكر

في الهداية وافانمة انواع الخيرات لكونها اي المنة والهداية والافاضة
 اذ اني اعطيت للواجب والشكر انما يجب على الشئ المتفضل به لا الواجب وعظم
 استحقاق الشكر على المنه من عطف الملزوم على اللازم تظن ان الشئ اما قبل الشئ
 فالامر بالعكس اذ المنة مستلزمة لاستحقاق الشكر فان تقاوم يستلزم انتفاعا فاقابل
 وحذف قوله في الهداية الخ من الاول لدلالة الثاني عليه ولما كان امتنانه على النبي
 صلى الله عليه وسلم الذي هو اسعد الخلق على الاطلاق يتشريفه بالنبوة والرسالة
 وزيادة بسطة في العلم والجسم والصفات الجميلة والاخلاق الحسنة البالغة في
 الحسن الغاية والاسرار البديعة الفايقة والحكم الرايقة والمزايا المنيغة والمنائب
 الشريفة وغير ذلك مما يقصر النطق عن وصفه وبكل العقول عن ادراك كنهه
 فوق امتنانه علي اي جهل الذي هو اشقى الخلق من هذه الامة اعني امة
 الدنق لعينه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدور من الامم له بيان الغاية
 ولما كان لسؤال العصمة وهي ان يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع نكاح الاختيار
 وبني في النبي لازمه وفي الولي جائزه فالمراد بها في غير الابناب الحفظ والتوقيف
 هو خلق القدرة على الطاعة والماعية اليها وكشف السر الكاظم والجدب
 عطف على العصمة وكذا ما بعده والبسط في الخصب والرخا معنى اي فايد عطف
 الرخا على الخصب من عطف المسبب على السبب اذ الخصب كثرة النبات وجوده
 والرخا الرخص في الاسعار وهو متشعب عنه عادة لان ما لم يفعل في حق كل
 واحد من هؤلاء السالين فهو مفسدة له يعني لان سوال كل من هذه
 الامور وهي العصمة وما بعده مما يستلزم عدم حصوله والا لزم تحصيل
 الحاصل فلا يكون مصلحة والا لوجب تركه على الله ايجاده فيجب حصوله فتبين
 ان يكون مفسدة له يجب على الله تعالى تركها فلا معنى لسؤالها والا فابده
 فيه والا لزم باطل فالملزوم منك ولما بقي في قدرة الله تعالى اي مقدوراته
 بالنسبة الى مصالح العباد شئ لان كل مصلحة على امسها واجبه وكل
 واجب يكون لامحاله قد اتى به كما اشار اليه بقوله اذ قد اتى بالواجب
 فالمراد به لا يكون من المصالح فلم يبق في القدرة شئ من المصالح والا لزم
 باطل اذ ما من قدرة معرض من المصالح الا ويمكن اريد منه ابد وقدرة
 الله تعالى لا تنتهي فاما من قدر يعرض من المصالح الا وفي القدرة ما هو

زيد منه الى غير النهاية ولعمري ان مفسد هذا الامل اي القاعدة اعني
 وجوب الاصل ثم اضرب عن هذه القضية الشخصية الى قضية جزئية
 اوسع دائرة منها بقوله بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تحققي واكثر
 من ان تحققي خبر ان اي بعيدة عن الحقاو بعيدة من الاحصاء في غاية الظهور
 قد نالت الحصر وهذا يندفع الاشكال الوارد على هذا التركيب فان ظاهره
 انها اظهر من الحقاو اكثر من الاحصاء واطهور في الحقاو اكثر في الاحصاء
 اذ هو عبارة عن الاستيعاب بالعدد وهو متحد لا كثرة فيه وهذا الجواب
 ذكره الرضوي وهو ظاهر لان التضمن معهود شائع وقال الشيخ بدر الدين
 الفيومي في حاشيته على هذا الشرح انه يصح من غير تضمن لان للظهور
 مراتب الاول ان لا يشوبه حقا اصلا كما في وقت ما ولا على شخص
 مما والثاني ان يشوبه ذلك ويتفاوت ولا شك ان الاول اظهر من
 الثاني فمعنى كلامه انه اظهر من ظاهر او من ان يعتز بها الحقا لانه في
 ظاهره وزاها وهي اعلا في الظهور من ذلك فتدبر انتهى وهو كلام وقيق
 فان قيل ما السبب في ان مفسد اكثر اصولهم اظهر من ان تحققي الخ
 فالجواب ما اشار اليه بقوله وذلك اي كون مفسد اكثر اصولهم اظهر
 الخ **الفصل في نظرية المعارف جمع معرفة بمعنى المعروف والى العقائد**
الالهية وسوء عطف على قصور اي ولتمكن قياس الغايب
عن الحواس على الشاهد اي الحاضر عند الحواس المدرس بها وغاية
منشئهم اي ما تشيئوا وتعلقوا به من الشبه في ذلك الاصل وهو
وجوب الاصل ذكر اقوي الشبه وابطله فيبطل مادونه بطريق الاولي
وتقريره ان ترك الاصل يكون بخلا وسفها اي ان كان لغرض غير
محمود عند بخلا وان كان لغرض عند سفها فهو متحد بالذات مختلف
باختلاف التمرة وهذا اظهر الفرق بين المعنيين وهما متقاربان
فالسفها فعل مالا مصلحة فيه ضد الحكمة وهي فعل الشيء على
ما ينبغي بان يتضمن مصلحة وظاهر ان قوله يكون بخلا الخ بمعنى
يستلزمه واللازم محال باتفاق لتعاليه سبحانه عن البخل
والسفها وسائر النقايط فالملزوم وهو ترك الاصل محال

١٢١
 فيجب تقيضه الذي هو فعل الاصل وهو المطلوب **وجوابه اي**
الغاية وذكر الغايب بها وبها بالمتشبهت اذ غاية المتشبهت متشبهت
ان منع ما يكون حق المانع وخال ذلك المانع انه قد ثبت بالدلة
القاطعة متساوية كونه اي انه كونه حق وجواب مطلق وحكمته
اي ان جميع افعاله تعالى واقعة على ما ينبغي وبلا علم عقول العقلاء
وعلمه بالعواقب كلها فاذا ترك فعلا بشي اي انه اصل حال بعد
من عبده او هو اصل له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة
ولا يكون ترك الاصل بخلا لبثوث كونه بالدلة القطعية ولا سفها لبثوث
حكمته في جميع افعاله ولا جهلا لبثوث علمه بعواقب الامور كلها
وظلما لانه انما منع ما هو محض حقه لانه المالك الحقيقي للعالم
يا سر ولا يتصور في حقه الظلم لانه منع الغير حقه والى ذلك
الاشارة بقوله يكون المنع محض عدل وحكمة لا ظلما وسفها وهذا
الجواب الزام لهم في وجوب الاصل بالنسبة الى كل احد بعد تسليم
التحسين والتقيح العقليين فلا يرد عليه ان فيه التزاما للقول
بالتحسين والتقيح العقليين ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشي
بالفتح اشعر به بالضم اي قطنت له وحين ليت ههنا واجب الحدف بلا ساء
مسده اذا كان مرد فابله استفهام اي ليت علمي بجواب هذا الاستفهام حال
وهذا التوجيه هو الصحيح ونقل في توجيهه كلام اخر ومنع والاستفهام
في قوله ما معنى وجوب الشيء استفهام انكاري بمعنى الشيء اي لا معنى لوجوب
الشي على الله تعالى اذ ليس معناه الوجوب الشرعي ولا العقلي وقد اشار
الى الاول بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والسقاب
اجلا وهذا لازم الوجوب الشرعي لا عينه اذ حقيقته اقتضا الخطاب بالفعل
اقتضا جازما وهو مستلزم للاستحقاق المذكور والى الثاني بقوله واللازم
صدور اي الشيء عنه تعالي بحيث لا يتمكن من الترك كما بقوله فلا سفة
بما علة للزوم الصدور وعدم التمكن من الترك والثاني انسب بقوله على
استلزامه اي الترك مما لا يمكن من سفة وهو عدم الحكمة او جهل وهو
عدم الجهل بعواقب الامور رجمته وهو ما لا فائدة فيه او جفا وهو المنع

لا الحكمة بنا على قاعدة الفلاسفة فمن ان العالم وان اشتمل على
شركه قليل بالنسبة لما اشتمل عليه من الخير فتترك الخير الكثير
لاجل دفع الشر القليل يستلزم المحال في حقه تعالى وقد تقدم ابطا
هذا الاصل في غير موضع وان الاستلزام غير مسلم **ونحو ذلك**
كالظلم **لانه** اي لزوم الصدور بحيث **الحرف** **رفع** **لقاعدة الاختيار**
اي للقاعدة التي هي فعل الله بالا اختيار لا بالاجاب وهذه القاعدة
من قواعد الاسلام المتفق عليها بين اهل الملل والحل ما عدا
الفلاسفة **وميل الى الفلسفة الظاهر العوار** اي العيب يقال
سلعه ذات عوار بفتح العين وقد تضمن كما في الصحاح لان القول
بالموجب العقلي يوافقهم في قولهم ان الله تعالى فاعل بالاجاب تعالى
عن ذلك **وعذاب القبر للكافرين جميعا** وبعض عصاة المؤمنين **خص**
المعص لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه لقوله تعالى ان
الله لا يعجز ان يشرك به ويعجز ما دون ذلك لمن يشا فلا يعذب اذ
يلزم من انتفا ارادة العذاب انتفا العذاب **وتعذيب اهل الطاعة في القبر**
ما يعلمه الله تعالى يعني ان القدر المعلوم لنا هو بثبوت التبعيم في
القبر **لنوار** الاحاديث فيه معنى كما قاله الساجح فيما ياتي قريبا واما نوع
التبعيم وكيفيته فلا يعلمه كونه لم يتواتر اللفظ ولا معنى فعمله يكون
الى علام العيوب واخر الارادة عن العلم بكونها تابعة له في التعلق وهذا
اي الجمع بين اثبات عذاب القبر وتبعيمه **اولي** مما وقع في عامة ان غالب
الكتب اي كتب العقائدين من **الاقضية** على اثبات عذاب القبر دون
تبعيمه بنا على ان النصوص الواردة فيه اي في شان التعذيب اكثر
من النصوص الواردة في شان التبعيم **وبنا على ان عامة** اي غالب اهل
القبور كفار وعصاة **فالتعذيب** بالذكر اجدد بنا على كل من
سك الكثيرين والجمع بينهما كما فعل المصاحد **وسوال منكر** **ولبر**
الاول **بوزن** **مفعول** من قولك انكرت الشيء اذ لم تعرفه والثاني
بوزن **فعليل** بمعنى منكر من قولك نكرت الشيء بالكر اذ لم تعرفه
فهما بمعنى واحد شيئا بذلك تكونا على هيئته منكرة لم يعرف مثلها

في القبر من غير ان يكون له فيه حياة

١٢٨
وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شياع من السادة الخفيفه رحمه الله
تعالى ان **للمصبيان سوالا** وكذا **للانبياء عليهم الصلاة والسلام**
عند البعض ان صح ذلك في حق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهو سوال
تشريف وتعظيم وتكريم ثابت **كل من هذه الامور** اشارة الى ان ثابت
خير مقدم لمبتدأ موخر محذوف هو كل والجملة خبر عن عذاب القبر
وما عطف عليه بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة يعني ان العقل
اذا خلى ونفسه لا يحكم بامتناع هذه الامور وليس لا متناها
دليل من جهته على ما يزعمه منكروها وقد اخبر بها اي بثبوتها
ووقوعها **الصادق** **الثابت** صدقه بالمعجز على ما سلطت به **لنعم**
اي دلت عليه ثم اشار الى بيان النصوص على طريق الاستيناف البيان
بقوله قال الله تعالى **يعر ضون** **عليها** **عدوا** **وعشيا** وجه الدلالة ان
العرض بمعنى التعذيب من قول اهل اللغة عر ضه على السيف اي قتلهم
به والعرض قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه بقوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا **اي** يقال لهم ادخلوا **اي** بال
فرعون **امد العذاب** فيكون العرض اي التعذيب في القبر وقال
الله تعالى **اعز قوا** **ادخلوا** **ان** **وجه الدلالة** ان الفا التحقيقية
تستعمل بان ادخلوا النار عقب اغراقهم فدل على انه في القبر في البرزخ
ثبت به عذابه **وقال النبي صلى الله عليه وسلم** **استنزهوا من البو**
اي اطلبوا التراهة والبراة منه فان عامة اي غالب عذاب القبر
لان عدم الاستبرامنه يودي الى بطلان الصلاة التي هي اعظم
اركان الاسلام بعد الشهادتين **وقال النبي صلى الله عليه وسلم** **يثبت الله**
الذين امنوا بالقول **الثابت** **نزلت** **هذه الآية** في شان عذاب
القبر **اذ قيل** **ظرف** **يثبت** فيكون الهامه هذا القول جوابا
لقول الملكين من ربك **الح** هو تثبت الله تعالى للمؤمنين بالقول **الثابت**
القول **الثابت** هو قول رب الله ودينه الاسلام **الح** **وقال صلى الله عليه**
وسلم **اذ قبر الميت** **اناه** **ملك** **ان اسوقه** **ان** **ان** **يقال**

من ربك وما ونبذ وما ينكره
فمقول رب الله ودينه الاسلام
لنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو

والله اعلم
بما لا يعلمون
والله اعلم
بما لا يعلمون

لا أحدهما المنكر والآخر النكير إلى آخر الحديث يعني قوله صلى الله عليه وسلم
فيقولان ما كنت تقول فخذ الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد
أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنت
تعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبر سبعون ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال ثم فيقول ارجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولون
ثم فينام كنوم العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله
تعالى من مصجعه ذلك وإن كان منافقا قال سمعت الناس يقولون
شيئا فقلت مثله لا أدري فيقولون قد كنا نعلم أنك تقول ذلك
فيقولون لا من التمثي عليه فتلتم عليه فتختلف أضلعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مصجعه ذلك **وبالجملة الأحاديث الواردة**
في معنى الموت وهو تعذيب القبر وتنعيمه وسؤال المليك فيه متواترة
المعنى أي القدر المشترك مما دل عليه كل خبر أحادي منها متواترة لا شكي
كلها في الدلالة عليه وإن كان مضمون كل واحد منها ليس كذلك لأنه لم يخرج
عن كونه خبر الواحد وإلى ذلك الإشارة بقوله **وإن لم يبلغ أحادها**
أي كل من لفظ أحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لأن الميت جامد وفسر الجمد بقوله لا حياة له ولا أدراك
وعطف الإدراك على الحياة من عطف الملزوم على اللازم إذ نفى الحياة يستلزم
نفى الإدراك ولهذا عرفوا الحياة في المخلوق بأنها صفة بها يصح العلم
والحركة لا رادية **فتعذيبه محال** إذا التعذيب هو التأليم وتأليم من لا
أدراك له محال ولصعوبة هذا الاشكال اختلفوا في الناس فقام منهم من
أنكر عذاب القبر رأسا واعتز به آخرون ثم اختلف هؤلاء فقام منهم من أنكر
أجبا الميت في القبر وجوز تعذيبه فيه وهو خروج عن المتعقول
ومنهم من لم يجوز التعذيب بل قال يجمع الألام في جسد الميت
فإذا أحس أحس بها دفعة وهو أنكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من
قال بأجبايه وتعذيبه لكن اختلفوا في إعادة الروح والمنقول عن أبي
حنيفة رحمه الله هو التوقف في إعادة قال الشارح والتقوا على
أنه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية واستشكل الجواب

وفي كثير من أحوال
الآخرة

للمنكر

للمنكر والنكير حتى قال ارجع إلى أهلي فأخبرهم قال بعضهم ومما
يرد دعوى الاتفاق قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاسر الثابت
في صحيح البخاري فإذا موسى قام يصلي في قبره والقدر كما صلت
لخلق القدرة والأفعال الاختيارية في النبي تصلح لخلقها في غيره
والجواب عن شبهة المعتزلة أنه أي الشأن يجوز أي يمكن أن
خلق الله تعالى في جميع الأجزاء وفي بعضها نوعا من الحياة قد
ما أي مقدار ذلك النوع مما يدرك به ألم العذاب وألذ النعيم
وعند النوع أو خلق النوع لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه حتى يرد
بقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والوعيد
الروح لزيادة الأحياء على اثنتين ولا أن ينكر أو يضطر أو يبرأ من العذاب
عليه لجواز أن لا يختلف الله تعالى في الرأي أدراك ذلك الأثر الموجود حتى أن
الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء
يعذب وإن لم يطلع عليه أحد من عامة الثقلين كما ورد في أهل
القبور أنهم يعذبون عذابا يسمعه كل شيء إلا الثقلين وهذا
لا ينافي اطلاع بعض الخواص على ذلك خرقا للعادة إذ ما من عام
إلا وحسن الأفي النادر قال الشيخ بدر الدين الفيومي ويحكى عن
كثير من أهل الكشف اطلاعهم عليه وحديث أنها ليعذبان يدل على
اطلاعهم صلى الله عليه وسلم على ذلك انتهى بل أحاديث كثيرة تدل
على اطلاعهم صلى الله عليه وسلم على عذاب القبر من قول صلى الله عليه
وسلم رأيت عمر بن أبي بكر قصبه في النار لأنه أول من سبب السواب
وعنه ذلك من الأحاديث الصحيحة ومن القواعد المقررة أن ما جاز أن يكون
معجزة لنبينا جاز أن يكون كرامة لولي وفي قوله الشارح في بطون الحيوانات
إشارة إلى أن الحياة عندنا غير مشروطة بالبينه فلا يعيد خلق الحياة
في تلك الأجزاء المنقرضة في بطون الحيوانات المختلفة وفي بعضها
وإن لم ينبت فيها جاز أن يجتمعان أضلا **ومن تأمل في عجائب ملكه**
وملكوته هما متقاربان معنى إلا أن الملكوت أبلغ من الملك لما تقرر
من أن زيادة البناتدل على زيادة المعنى فهو أخص منه وبعض السادة

العظام الصوفية فرق بينهما بان الملك ما ظهر ويعبر
 عن الاول بعالم الغيب والثاني بعالم الشهادة **وغريب قدرته وجبروته**
 المجهول كالعلموت وزنا وقريب منه استعجال يقال فلان فيه جبروت
 اي كبر **لم يستبعد امثال ذلك** اي لم يحكم بالاستبعاد **فضلا**
عن الاستحالة قال الشيخ بدر الدين الفيثومي رحمه الله
 ويكفيه مقربا بل شاهد روي بالنايم نعيما وعزا باشد بيدا
 من قتل وحرق وغيره ولا يشاهد له اضطراب ولا عليه اثر
 انتهى واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين
 امر الدنيا والاخرة **افرد** اي تلك الاحوال بالذكريات
 بالخبر عنها بقوله ثابت بالدلائل السمعية ولم يشركها مع غيرها
 في خبره اي في قوله حق وان كان الثبوت بالادلة السمعية يستلزم
 الحقيقة **ثم استغل ببيان حقيقة الحشر والنشر وتفصيل**
ما يتعلق بامور الآخرة ودليل لكل انها امور ممكنة اجب بها
 الصادق وتطوق بها الكتاب **والسنة** عطف بصيغ فكلون ثابتة
 وقد تقدم الكلام على ايضاح ذلك عند قوله كانها امور ممكنة
ومصرح بحقيقة كل منها اي بحقيقة كل فرد فرد منها ولم يكنف
 بالتصريح بحقيقة المجموع بان يشركها في خبر واحد **تحقيقا وتاكيدا**
واعتنا بآثاره والبعث الشرعي وهو ان يبعث بالمعنى اللغوي
 الله تعالى الموتى من القبور فلا دور واعلم ان البعث في اصل اللغة
 معنيين احدهما الارسال والثاني الاقامة ومنه بعثت البعير
 فابعث الي اقبته تقامز والمراد ههنا الاقامة لكن على وجه مخصوص
 وهي اقامة الموتى من القبور **بان يجمع** الله تعالى اجزاءهم **الاصلي**
ويعيد الارواح اليها ويعبر عن تلك الاقامة بالحشر ايضا
 والحشر لغة الجمع وعليه قوله تعالى وحشر لسليمان جنوده الآية
 اي جمع والمراد ههنا جمع مخصوص وهو ما ذكره الشارح ولما كان
 البعث والحشر متعديين **فان** اختلفا مضمونا فستر
 الشارح البعث مضمونا والحشر ولم يفسر مضمونه الذي هو الاقامة

وفي قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية اشعار بان الاجزاء الاصلية
 لم تنعدم وانما زال اجتماعها وتاليها فيهمها بجمعها وتوليها
 تاليها ثانيا ومنهم من قال ان اجزاء البدن صدم برمتها ثم تعاد
 متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وضعف الاستدلال
 بان هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالكلية اذ هلاك الشيء عبارة عن
 خروجه عن الوجه المستفاد به وذلك لا يقتضي انعدامه بالمرق قال
 في المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم يبين نص دليل على واحد منهما
 بخصوصه لا نفي او اثبات انتهى لكن الاقرب كما قاله بعض المحققين
 الى ظاهر السنة تكافي حديث كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب الى اخر الحديث
 انعدامها بالكلية وبالجملة فالبعث **حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة**
تبعثون وقوله تعالى في جواب من قال من يحيى العظام وهي
 رميم **قل يحييها الذي انشاها اول مرة** وفي هذا الجواب من البلا
 ما لا يحق لا شتمه على الدليل عليه بعبارة واحدة اذ الاعادة في العاد
 اهون من الانشاء وان لم يتصور تفاوت بالنسبة اليه سبحانه الى
 اي متصاعدا الى غير ذلك **من النصوص القاطعة** متناودة لالة
 الناطقة اي الدالة المصراحة **حشر الاجساد كهدى النصين** فان كلا
 منهما صريح في البعث وحشر الاجساد **الفلاسفة** فينبذ البعث حشر
 الاجساد واعاد الضمير في انكره عليه تحريك المحل لتراعي بين اهل الحلة
 وبين الفلاسفة فانهم اعترفوا بحشر الارواح لكن بمعنى انها تحشر
 مجردة عن اجسادها فلم يبارعوا في نفس حشرها وان نازعوا
 في كفيته **بنا على امتناع اعادة المعدم بعينه** وهو اي الاشاع
مع انهم لا دليل لهم عليه بعينه فانهم اقاموا على ذلك ادلة كثيرة
 كلهم مدخولة مريقة منها قولهم لو امكن اعادة المعدم بعينه
 لزم تحلل المعدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري البطلان اذ التحلل
 لا يتصور الا بين اثنين والاثنيانية تستلزم التغاير المحال
 ضروري استحالة كون الاثنيين واحدا واجبي **بان** اللازم
 لتحلل المعدم بين الشيء ونفسه ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما

ونحوه ٩

مفترضا موجودا ولا فساد فيه اذا المتخلل حقيقة هو زمان عدمه بين
زمان وجوده وهما متغايران على انه لو تفرعا ذكر لزوم عدم بقا الشيء
زمانا والا لم يتخلل البقا بين الشيء ونفسه كان الشيء موجود في
طرف في زمان البقا اذا الزمان مركب من اثنين وعلى تقدير تسليم امتناع
اعادة المعد وصرف عينيه فهو غير مصر بالمقتضود اي بمقصودنا
من البعث لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
مثلا بعد تفرقها لا بعد انعدامها بالكليّة ويعيد روحها اليها
سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسمى وهذا المعنى
لم يسم على بطلانه شبهة فضلا عن محتمل لو سمي ذلك اعادة
المعدوم كان اطلاق هذه العبادة على معنى اخر غير المعنى الذي
يزعمون امتناعه والجواب الاول الطاعن في ادلتهم ينشئ على
المذهبين وهو القائل بتفرق الاجزاء فقط المذهب الثاني وهو
القائل بانعدامها بالكليّة وهذا الجواب وهو ان مرادنا اعادة الاجزاء
الاصليّة لا غيرها سنة ما قالوا في الاصل لاهل الحق انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار المأكول جزءا منه اي اكل فذلك الاجزاء امان
تغاد فيها وهو محال لا تنلزامه كون الواحد اثنين او في احدهما
فقط فلا يكون الاخر معاد اجمع اجزائه اي فتنتفى اعادة عنه
جميع اجزائه فلا تكون مبعوثا وهذا يبطل قولكم بيعت جميع
الاموات على وجه الكليّة وذلك السقوط لان المعاد انما هو
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخر صفة كاشفة
للاجزاء الاصلية والاجزاء المأكولة فمثل في الاكل لظهورها وعدم
بقائها فيه من اول العمر الى اخر فتعاد في المأكول لكونها اصلية
له باقية فيه من اول العمر الى اخر فان قيل هذا اي البعث بالمعنى
المذكور وهو ان المعاد هو الاجزاء الاصلية لا غيرها او ان البعث حق
فعل الاول يوجه التنازع بان البدن الثاني من محض الاجزاء الاصلية
واما البدن الاول فكان مركبا منها ومن غيرها الطاري وعلى الثاني
لا نظير في الاصل بالمتنازع الى الاجزاء الاصلية بل الى ما ورد ان

١٢٥
اهل الجنة جرد مرد الموطأ هس كلام الساج يثير الى الثاني حيث اقتصر
في توجيه التنازع على ما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد الخ قول
بالتنازع الذي كما هو تعلق الروح ببدن بعد بدن لان البدن الثاني
ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجنة من صفة مثل احد ولا يخفى ان البدن لا جرد الا مرد والبدن
الذي صفة مثل احد غير البدن الذي ليس كذلك فاذا اعيدت الروح له
كان ذلك عين التنازع ومن هنا اي وما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد الخ قال من قال ما من مذهب الا والتنازع فيه قدم راسخ قلنا
انما يلزم التنازع لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا اي موجود من الاجزاء الا
للبدن الاول بان كان مقتنيا من غير الاجزاء الاصلية او منها مع زيادة
خارجية لكن البدن الثاني مخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
فلا يكون ذلك من التنازع في شيء لان التنازع بين طائفتان منهم
من يقول بقدوم النفوس وتعلقها بالبدن ان بطريق التنازع بمعنى
انها تتعلق ببدن بعد بدن وهكذا الى ما لا يتناهي ومنهم من
يقول ان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة عن الاخر ط
في سلك المجرّدات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصل بعد
بحسب اخلاقها الحيدة واكسابها بالحيلة فتتعلق بالبدن
الشريفه حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لا تمام كالـ لم
يحصل لها وزن مما تنازل في ابدان الحيوانات الخبيثة بحسب
اخلاقها الرديّة ورذايلها الكسبية فمن خالده على ذلك ومن تاج
بالاجزاء اي العاقبة الحيدة بان تتعلق ببعض الابدان الشريفة
فمن لم يقل بقدوم النفوس ولم ينكر الدمار الاخر ولم يقل بتعلق
الروح ببدن بعد بدن فليس ذلك من مذهب التنازع
في شيء وان سمي مثل ذلك اي تعلق الروح بهذا البدن
المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول تنازعا كما كان ذلك
نزاعا في مجرد الاسم كما في المعنى الباطل الذي قامت الادلة
القطعية على بطلانه لانه تحكيم للمعقول بل لا وهام في تقيص

ما جات به الرسل ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن
المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بل **الادلة قايمة**
على حقيقته سواء سمي هذا المعنى الذي هو الاعادة المذكورة
تساخا ام لا اذا اطلاق التساخي على معنى اخر لم يتيم على بطلا
شبهة فضلا عن حجة بل الادلة القطعية السميعة قايمة على
حقيقته وشوته **والوزن** للاعمال يوم القيمة **حق ثابت** واقع
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق يصح ان يكون الخبر يومئذ
والحق صفة الوزن وان يكون الحق هو الخبر ويومئذ ظرف
الوزن والمعنى على الاول والله اعلم والوزن الحق كاي يوم القيمة
وعلى الثاني والوزن يومئذ هو الحق وهذا القصر ضافي على وجه
المبالغة والكمال لان الوزن في ذلك اليوم لما كان هو الكامل في
الحقية اذ لا شك فيه ولا ريب بوجه من الوجوه بخلاف الوزن
في الدنيا لانه وان انصف بالحقية لكن قد يدخل الشك والارتياب
فصر الحقية عليه ولما كان الوزن يستلزم ميزانا فصر السارح
الميزان بقوله **والميزان خبايا** اي عن معيار يعرف
به **مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته**
يعني ان القدرة المحقق المعلوم عندنا من الميزان هو ما يعرف
به مقادير الاعمال واما الوقوف على كنهه وحقيقته وكيفيته
فالعقل قاصر عن ادراكه والمراجع فيه الى السمع ان كان فيه سمع
وانكوه المعتزلة لان **الاعمال اعراض** ان امكن **اعادتها** فصرنا
بعد اعدادها لم يمكن وزنها لان الوزن وضع الشيء في الميزان
والاعراض لا تنتقل عن محلها لان انتقالها عنه هو نفس اعدادها
ولانها معاودة لله تعالى **فوزنها عبث** لا فائدة فيه اذ لا فائدة
للوزن الا العلم بكمية الموزون ومقداره فاذا كان معلوما لزم
العبث وزعموا ان كل موضع ذكر الله فيه الميزان والحساب اراد العدد
وهو باطل لقوله تعالى من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
الاية وغير ذلك من الايات **والجواب** عن الاول **انه قد ورد**

يشكل عليه الفصل
الصفة والوصف
بالاخص وهو
والاولى الاعراب
البحر

في الحديث

في الحديث ان كتب الاعمال على التي توزن حين سئل صلى الله
عليه وسلم عن ذلك ويبدل عليه حديث ايضا قوله عليه الصلاة والسلام
ان رجلا ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مذبذب فيخرج له
بطاقه فيها اسما وان لا اله الا الله واسمها ان محمد ابجد ورسوله
فتوضع السجلات في كفة والبطاقه في كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقه **انتهى** وفي قوله فطاشت السجلات ود على من قال
ان ميزان الاخيرة على عكس موازين الدنيا في ان ما ثقل يصعد الى
فوق وما خف ينزل الى اسفل **ووجه** الرد ان الطيشات
هو الصعود الى فوق وقيل يوتى بالاعمال الحسنة في صورة حسنة
وبالاعمال السيئة في صورة قبيحة يان تجسم الاعمال فتوضع في
الميزان وقيل توزن الاشخاص يدل عليه ما روي عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال لياقي الرجل السمين العظيم يوم القيمة لا يرب
عند الله جناح بعوضة ومن قال **يا لقولين** الاولين يقول
المراد لا يرب عمله ورجحان كتب الاعمال على القول الاول لكثرة
ما كتبت فيها من الحسنات وخفتها لقلته فلا اشكال بان الاعمال
لا يمكن وزنها **والجواب** عن الثاني انا لا نسلم ان افعاله تعالى
معللة بلا غرض اي بالفوائد المترتبة للفاعل على الفعل المعبر
عنها بل المصالح بمعنى انها باعته له تعالى على تلك الافعال
نعم لا ينكر ان افعاله تعالى مستملة على الحكم والمصالح لكن بمعنى
انها ثمرات للافعال لا بمعنى انها علل غايبه واغراض باعته كما تقدم
تقرير ذلك وعلى تقدير تسليم كون افعاله **الله تعالى**
ياقوت من فعل في الوزن **لا تطلع** بلها الحفايا **ياقوت**
وعدم اطلاقنا على الحكمة لا يستلزم عدمها في نفس
الامر ولا يوجب العبث والكتاب الميثت فيه طاعة
العباد **ومما يبين** والمراد الجنس بوقت **الموسم** **ياقوت**
تفاوت لا باليمن وتبشيري به **والاعمال** **تشتا** **ياقوت**
وتخزيننا وايضا انا بلفظنا هم السوم **ووراء ظهورهم** اهانة

فلا اشكال

اتلكت على انفا سورة تقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر
فصل لربك وانحر ان شايتك هو الا بتر حشر قال ان تدرون ما الكوثر
قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنه هني في خير كثير
هو حوض تزد عليه امتي يوم القيمة ايته عدد نجوم السماء فتح
العبد فاقول رب انه من امتي فيقول نعمان تدري ما احدث بعدك
ولهذا وقع في بعض كتب العقايد والحوض في الجنة حق وصرح
في شرحه بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا
كما دل عليه الاحاديث الصحيحة والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه
بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا كما دل
عليه الحديث الصحيح والحوض في الجنة حق في المحشر يدل عليه ما روي
عن انس رضي الله عنه قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم ان يستغيب لي
يوم القيمة فقال اي فاعل فقلت يا رسول الله فابن اطلبك
قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني
عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطي
هذه المواطن الثلاثة ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يصيب
فيه ميزابان احدهما من ذهب والاخر من ورق ووجه دلالته حديث
انس على انه غير الكوثر ان انس لما يطلبه عند الحوض للشفاعة وهي
في المحشر لا في الجنة وهذا اظاهر ويمكن تاويل الحديث الاول بعود
الضمير فيه الى الخير الكثير لا الى الكوثر وقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر اي والله اعلم خصصناك به لكون الحوض المختص به مستمدا
منه على انه لا مانع من اختصاصه بنفس الكوثر في الجنة لبقية المصطفى
الا ان يرد ذلك نقل **والصراط حق وهو جسر ممدود على متن**
ان طهر حشم ادق من الشعرة واحد من السيف انكر العدا في
ثبوت هذين الوصفين ورد انكاره اتفاقا مع المعثرة
على ثبوتها حيث وجها انكارهما الصراط بانه لا يمكن العبور
عليه واولوا الحديث وردنا عليهم بان الله تعالى قادر على
التمكن من ذلك وهذا فرع عن تسليم ثبوت الوصفين بعبارة

اي يجوز اهل الجنة وتزل به اي فيه اقدم اهل النار بالمحرو
على الصراط فسر لورود في الآية على ما صححه التتوي لغيره في شرح مسلم
واليه يشير كلام الشارح وفسره كثير من العلماء منهم ابن عباس رضي الله
عنهما بالدخول فيها لكن تقييد ببرد او سلاما على من لم يرد الله تعالى
تعذيبه من المؤمنين **وانكره اي الصراط اكثر المعثرة لانه لا يمكن**
العبور عليه عادة لكونه ادق من الشعرة واحد من السيف
وان امكن على التزل والتسليم العبور عليه فهو اي العبور عليه
تعذيب اي عذاب للمؤمنين واجواب ان الله تعالى قادر على
ان يمكن من العبور عليه خرقا للعادة وهذا جواب عن الشبهة
الاولى وبني لانه لا يمكن العبور عليه وايضا الجواب ان العبور
عليه وان لم يمكن عادة لكن القدرة صالحة لخرق العادة وقد اخرج
الصادق بذلك فيجب قبوله ويمتنع اخراجه عن ظاهره ثم
اشار الى الجواب عن الشبهة الثانية الواقعة عن التزل وهي ان
امكن فهو تعذيب بقوله وان يسهله على المؤمنين حتى ان منهم
اي المؤمنين من يجوز كما لبرق الخاطف ومنهم من يجوز كما لبرق الهامة
ومنهم من يجوز كما لجواد من الخيل الى غير ذلك مما ورد في الحديث
وفي هذه العناية اعني حتى الخ تايبيد الجواب لوروده في الحديث
كما قاله والجنة حق والنار حق اي كل منهما ثابت واقع لا محالة واما
انما موجودتان الانا كما ثبتت اخر سياق الكلام عليه ان شاء الله تعالى
قريباً لان الايات والاحاديث الواردة في شأنهما اظهر من ان
تخفى واكثر من ان تخفى تنسك المنكرات يريد بهما فلاسفه اذ لا
مسما انكار حقيقتهما بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض
السموات والارض وهذا الى وحلول هذا المذكور وهو الجنة
في عالم العنصر وهو مقعر القللك الاصغر وهو فلك القمر
وعالمه حافي جوفه من كثر النار وبني لحقها على العناصر ويليه اكرة
الها واوله طباق سبع وكلها الخفة الموافقة عنهم الما ويليه اكرة
الما لكونه اخف من التراب ويليه اكرة التراب والجميع داخل في جوف ذلك

القهقري اذ يستحيل كون المطروف اوسع من طرفه وفي عالم الافلاك
 التسع ويعنون بها السموات السبع والعرش والكرسي وفي عالم اخر
 خارج عنه مستلزم لجوانب الخلق والالتزام للافلاك اذ يكسر من
 كونها في عالم الافلاك او في عالم اخر ان يخرق اهل الجنة واهل
 النار الافلاك حتى يدخل كل فريق من الفريقين دارة وهو اي الجواز
 باطل قلت اختار الشق الثاني وهذا اي بطلان اللازم مبني على
 اصلكم الفاسد من امتناع الخرق والالتزام وقد تكلمنا عليه
 في موضعه في شرح المقاصد وبغيره فمن اراد الوقوف عليه فليزججه
 وحاصله ان الجواهر كلها مستوية الاقدار في التالف من الجواهر
 الفردية وانما تختلف بالعوارض الخارجة عن الحقيقة كالحرارة والبرودة
 فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر اذ من العلوم ان اختلافها بتلك
 انما هو بآرادة القادر المختار فجوز ان يتصف كل منهما بما انصف به
 الاخر من تلك العوارض وقد علمت فيما سبق من كلام بعض المحققين
 ان جواهر الخلق والالتزام لا يتوقف على ثبوت الجزء بل هو ثابت
 على تفقد ثبوت الهيولى والصورة لان ارادة القادر المختار
 لا تختص بشئ من ذلك دون شئ ومهما اي الجنة والنار مخلوقتان
 الان وموجودتان تكبرين للزوم مع الملزوم وتاكيد الملزوم
 باللازم ووجه استلزام كونها مخلوقتين لكونها موجودتين
 الان انه لا قائل بانعدامها بعد وجودها وزعم اكثر
 المعتزلة انها انما بخلقها يوم الجزا لانه وقت الحاجة
 اليهما لنا قصة ادم وجوا عليهما السلام واسكانها الجنة
 ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها واما
 حمل الجنة في قصة ادم وهو على بيتان من بيتين الدنيا
 فخلافا للظاهر بل في غاية البعد كما قال بعضهم ولنا الايات
 الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
 اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان الظاهر من اعدت في
 الموصفين الاعداد خارجا فيما مضى من الزمان وحمل ذلك على

الاعداد في علم الله خاصة او على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
 في تحقيقه كما في قوله تعالى ونفخ في الصور ونادي اصحاب النار
 اصحاب الجنة واتي امر الله اي القيمة وخواتم الايات خلافا
 للظاهر ولا ضرورة في ارتكابه فان عوارض مثل الهدى في الايتين
 وقول بمثل قوله تعالى تلك الداء الاخرة يجعلها للذين لا يريد
 علوا في الارض ولا فساد او وجه المعارضة ان المضارع ظاهر
 في الاستقبال لكونه موضوعا له قلت في الجواب ممنوع بل يحتمل الحال
 والاهتمار اي مع الاستمرار اذ لا قائل بالقنا المستمر بعد تسليم الجواز
 في الحال ولو سلم انه ظاهر في الاستقبال فقصة ادم تبقى بعد سقوط
 الاستدلال بالدليلين للتعارض سالمة عن المعارض وذلك كاف في
 المطلوب هذا ولكن لا يخفى ان المطلوب في الاعتقادات القطع
 وهو غير موجود هنا فان كان الغرض من هذا المبحث حصول الظن
 كما في بعض مباحث الفن المدرجة في مباحث القطعيات على سبيل
 الاستطراد فمسلم وان كان الغرض القطع فليطلب دليل قطعي قالوا
 في الاستدلال على مطلوبهم لو كانتا موجودتين الان لما جاز سماع
 هلاك اكل الجنة اي ما كونها لكونه خلق للبقا لقوله تعالى
 اكلاها دايم فكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله
 تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلت لا خفا في انه لا يمكن
 دوام اكل الجنة اي ما كونها شخصيا واما المراد الدوام
 نوعا في ضمن افراده وهو معنى قوله بانه اذا فني شئ منه
 حي ببدله والباقي بانه سببته وهذا اي الدوام
 بهذا المعنى لا يتأتى الهلاك لحظة كما قيل بذلك
 تحقيقا لكل شئ هالك الا وجهه على ان الهلاك لا يستلزم
 الغناء بمعنى العدم بعد الوجود بل يكفي في الهلاك
 الخروج عن الانتفاع بالشئ ولو لحظة بان لا ترتب عليه
 الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق جزاؤه
 وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية ولو سلم ان الهلاك

يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بالقوة بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم وايضا ذلك ان وجود الممكن لما كان له من غير لازم ذاته كان بمنزلة العدم بالنظر الى وجود الواجب الذي هو مقتضى ذاته بمعنى انه لا يحتاج في وجوده الى شئ اصلا وعلى هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد الاكل شئ ما خلا الله باطل اي هالك وهو محمل قول من قال من اهل الله لا موجود الا الله اي لان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم وليس مرادهم نفى الوجود عن الممكنات بالكلية لان ذلك ينافي في الحس وذلك لا يليق بالعارفين ومن حمل قولهم على ذلك الجلال الذي قدس الله سره باقتناء لا يفنيان ولا يفنى اهلها ومن ههنا ذكر بعض امية التفسير ان المشتكى من الصعق في قوله تعالى وتفتح في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله سكان الجنة من الحور العين والولدان والبراق ورضوان وسكان النار من الحيات والعقارب وما استبه ذلك اي دامت لا يطرأ عليها عدم مستمر لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه في حق الفريقين خالدين فيها ابدًا و اشار الشارح الى الشر في تقييد العدم بالمستمر بقوله واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه اي ذاته فلا ينافي في التقابل هذا المعنى وهو ما لا يطرأ عليه عدم مستمر على انك قد مررت انه لا دلالة في الآية على الفناء بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به فلا ينافي عدم طرق العدم ولو لحظة لان الخروج عن الانتفاع ليس عدما وذهب الجمهورية ابتاع جميع من صنوا اليها يفتيان ويفنى اهلها فنا مستمر وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبير لما ذكر المصنفات الكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر تعرض الشارح لتفسيرها وعددها على اختلاف

الروايات

الروايات فيها واختلاف العلماء فيها تنميها للفائدة فقال قد اختلفت الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله اي مع الله احدى او اثنا عشر الشرك بالذكر لكونه الخش انواع الكفر الاصيل كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان زاني حليلة الجار لكونها من الخش انواع القتل والزنا وان كان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم ما ذكر من انها تسعة لم يوجد في لغة الراوي و **قتل النفس بغير حق** وقدف **المحصنة** اي المسئلة العفيفة عن الزنا والفرار من الرحف عندا التقاء الصفوف والسحر والاختلا في اية من الكبائر والنزاع في انه كفر واكل مال **اليتيم** ظلما وعنف **الوالدين المسلمين** **والاحياء في الحرم** اي الميل فيه عن الاستقار الى الجوريات تكاب كبيرة ولو من غير ما ذكر والمتراد حرم مكة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم الاية و **زاد ابو هريرة** **رضي الله عنه** في الرواية اكل الربا اهل المراد الانتفاع به او حقيقة الاكل او تناول الظاهر الاول و **زاد على رضي الله تعالى عنه** في الرواية **السرقة** و **شرب الخمر** و **قتل** وهو قول الشيخ الذي ابن عتبة السلام رحمه الله تعالى كل ما كانت مفيدة مثل مفسده شئ مما ذكرنا واكن منه والاول ضابط بالعد وهذا وما بعده ضابط بالحد فليس من اختلاف الرواية شر ان قوله مثل مفسدة شئ الخ يشمل التسعة المذكورة في رواية ابن عمر وما زيد عليها لانه اذا جعل المشابهة لها في المفيدة كبيرة فلا تكون هي كبيرة من باب اولي وقيل كل ما نفعه الشارع عليه محضه ويفرب منه ما روي عن علي كرم الله وجهه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة يقرب منه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما لا كبير مع الاثام ولا صغير مع الاصرار انتهى والاصرار هو العزم على دوام المعصية وقيل الاقامة على المعصية بالفعل مع الغر وقوله استغفر

عنها اي استغفار امقارنا للتوبة وقال صاحب الكفاية الحق انها
اسمان اضافان لا يعرفان اي لا يعقل معناها بذاتهما ومفهومها بل
بالاضافة الى الغير كما اشار اليه بقوله فكل معصية اصبحت الى ما
توقها فهي متغيرة وان اصبحت الى ما دونها فهي كبيرة والكبير
المطلق هي الكفر **لا ذنب اكبر منه** وهذا خلاف ما دل عليه الآية
الكرمية وفي قوله تعالى ان تجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم
سيئاتكم فانها تدل على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر لولا الامتياز
لم يتحقق اجتناب الكبائر الا بترك ارتكاب جميع ما يتصور انه اصغر
منها ولا احاطة لبشر بذلك الا بحويط من الله تعالى كما في الانبياء فلا يتصور
اجتناب الكبائر الا بترك جميع الذنوب فكيف يتصور اجتناب الكبائر مع التلبس
بالصغائر المرادة بالسيئات في الآية وبالجملة اي وفي جملة الاقوال السابقة
اي وبكل تفسير وعلى كل تقدير المراد ههنا ان الكبير الذي هي غير الكفر
لا يخرج العبد المومن من الايمان لبقا التصديق الذي هو حقيقة
الايمان واما الاقرار باللسان فشرط لا شرط خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس مومن ولا كافر وهذا الذي هو المنزلة
بين المثلين الايمان والكفر بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان والحقيقة المكملة تتحقق بانفاجز منها وتمامه والكفر المحمود اي
ولا يكون كافرا لبقا التصديق **ولا تدخله اي العبد المومن في**
الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغير
ايضا كافرا وانه اي الشأن لا واسطة بين الايمان والكفر يدل
لنا وجوب ثلاثة الاول ما اي وجه يبيح عن جمهور المحققين من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المومن عن
الاتصاف به الا بما ينافيه من التكذيب القلبي **ومجرد الاقدام من اضافة**
الصفة الى الموضوع اي والاقدام المحمود على التكذيب والشك على الكبيرة
لغلبة شهوة كما في الزنا وشرب الخمر **وحية اي عصبية او انفة**
اي استنكاف واستكبار يقال استنكف عن كذا انفة وحية
اي امتنع والتقيط كانه طلب ان ينجى ما يوجب الذل عن نفسه

وذلك كما في قتل من فعل معه او من يلوذه ملا يوجب القتل وكسل كما في
ترك الصلاة كسلا اخص مجرد الاقدام المذكور بعدم المناقاة **خصوصا**
اذا اقترنت به اي بمجرد الاقدام على الكبيرة لما ذكر خوف العقاب
ورجا العفو والعزم على التوبة فان في كل من الخوف وما بعده مزيد
دلالة على البعد عن منافي التصديق القلبي لان كلامها يستلزم الاعتراف
باحتقاق العقاب على ما اقدم عليه **وقوله لا ينافيه خبر قوله** ويجز
ثم اشار الى بيان مفهوم قوله ويجز الاقدام الخ وقوله نعم اذا كان
الاقدام على الكبيرة **بطريق الاستحلال** اي اعتقاد حلالها مع الاعتراف باصل
النهي عنها **كان الاقدام على الكفر اي دليلا على الكفر** كما اشار اليه بقوله
لكونه علامة التكذيب اما في الاستحلال فظاهر واما في الاحتقاق فلان
الاستحلال بما عظمه الله ورسوله وتوابعه عليه بالعقاب يتضمن الاستمرار
بنيهما وذلك كفر صريح وان وجود العلامة يستلزم وجود المعرف بها **ولا**
خفا وفي نسخة ولا تراعي اي بينا وبين غيرها في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امانة التكذيب اي وضعه لذلك وعلم انه اي هذا الفعل
كذلك اي امانة التكذيب بالادلة الشرعية كسجود لصنم والقاء
المصحف في القادورات والتلفظ بكلمات الكفر ومخوذلك مما
ثبت بالادلة **انه كفر** وما تقرن ظاهر الفرق بين هذا وبين الاقدام
على الكبيرة بطريق الاستحلال مثلا فان لم يحكم بكفر هنالك بمجرد
الاقدام بل بعد علمنا باستحلاله ذلك مثلا واما هنا فتحكم
بكفر بمجرد الاقدام **وهذا الخبر** الذي حررناه من ان
من المعاصي ما جعله الشارع امانة التكذيب بلا خفا ولا تراعي
وعلم انه كذلك **الح** **يخلع** يقال ان الايمان اذا كان عبارة
عن التصديق القلبي باتفاق والاقراء بناء على انه شرط لا شرط
ينبغي ان لا يبيح المصدق كافر ابشئ من افعال الكفر والفاظه
ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الاستحلال بذلك
انا انما كفرناه بذلك لوجود علامة التكذيب فيه التي جعلها
الشارع دليلا عليه فيجب علينا اتباع الشارع في ذلك ولا نصدق

من صدرت منه هذه العلامة في ادعاء التصديق في الحقيقة انما كفرناه للتكذيب
الثاني من الوجوه الدالة على مطلوبنا الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المومن على العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص ووجه الدلالة ان المخاطب بذلك هو القايل عدا مع
غير مومن فدل ذلك على انه مومن مع اتصافه بالقتل الذي هو
اعظم الكبار بعد الكفر فدونه من الكبار اولى في عدم الخروج به عن
الايمان يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا لمخاطب بالايمان
من حيث عليه التوبة لمعصيته وقوله تعالى وان طائفتان اقتتلا
من المؤمنين اقتتلوا الآية فاطلق على الطائفتين الايمان مع اتصافهم
بقتال بعضهم وبني اي الايات والاحاديث كثيرة **الثالث** اجماع الامة
من عصر النبي عليه الصلاة والسلام الى يومنا اي وقتنا هذا على الامر
بالصلاة على من مات من اهل الصلاة الى القبلة اي الكعبة
من غير توبه عن الكبيرة بقدره قوله مع العلم ان الدعاء بالاستغفار
لهم عطفه على الدعاء من عطف الاخص على الاعمر اذا الاستغفار دعاء
مخصوص وهو طلب المغفرة مع العلم بارتكابهم الكبائر
وعدم التوبة منها **بعد اتفاق** ما ذكر من الصلاة والدعاء
والاستغفار هلي ان ذلك ظرف للاجماع لا يجوز لغير المومن
والدليل للكاره لئتم الدليل على المعتزلة بالخارج اجماع المعتزلة
على مدعاهم من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسقوا اختلفوا
في انه مومن فيكون مومنا فاسقا وهو مذهب اهل السنة
والجماعة وهذه عبارتنا لا عبا نهم اذ هم يسمون اهل السنة بذلك
بل بالمجيزة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
التفاق اظهر الايمان وابطان الكفر واصله من تافق اليسوع اخذ
في نفاقه وهي احدي مجريه يكتمها ويظهر غيرها وهي اعني النفاق وضع
يرفعه حتى يصير بينه وبين القضا الاحجاب رفيق لا يمنع من
الخروج فاذا اتاه الصياد من قبل القاصصا وهي حجره الثاني الذي

بفضع فيه اي يدخل ضرب النفاق براسه فانتفق اي خرج فكذلك
المنافق جعل له يا بايكمته وهو الكفر ويا بايظهم وهو الايمان
ويقال النفاق ضربان احدهما ما تقدم والثاني ترك الحافظة
على معالم الدين سزا والمحافظة عليها علائقة وهذا الثاني هو مراد
الحسن رضي الله عنه في تسميته مرتكب الكبيرة منافقا **فاخذنا**
بالمتفق عليه وهو انه فاسق وتركنا المختلف فيه اي الغيباه
وهو انه مومن او كافر او منافق فقوله **وقلنا هو فاسق**
وليس بمومن ولا كافر تفسير لقوله فاخذنا بالمترفق عليه
وتركنا المختلف فيه **والجواب ان هذا** اي الاخذ بالفسق وتقي
الكفر والايمان والنفاق وان كان اخذا بالجمع عليه من جهة
تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة اخري اذ هو احدث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
لا الخوارج ومن في معناتهم من عدم المنزلة بين المنزلتين
الايمان والكفر لان الناس اما مومنون واما كافرون والمنافقون
صنف من الكافرين والاجماع منعقد على عدم قسم ثالث قالوا
بثالث حرق للاجماع **وهو باطل الثاني** من الوجهين اللذين
اخرجناهما للمعتزلة على مدعاهم المولف من تعيين وقد ذكرنا
في هذا الوجه كلاما من التعيين على حدة واقاموا عليهم الدليل
وقد اشار الى التفي الاول بقوله انه ليس بمومن لقوله تعالى
المن كان مومنا كمن كان فاسقا جعل تعالى المومن مقابلا
للفاسق مقابل الصديق والصديق ان لا يجتمعان على محل واحد
فلا يجتمع الايمان والفسق على ذات واحدة وقوله عليه الصلاة
والسلام لا ينفي الزاني حين ينفي وهو مومن وجه الدلالة
ان لا ينفي في استغراق افراد الجنس فيكون المعنى لا فرد من افراد الايمان
عمايت لمن له امانة له واذا انتفى الايمان عن هذا الفاسق المحض
فغير من الفساق لذلك **ثم اشار الى التفي الثاني** بقوله
ولا كافر لما تواتر من الاحكام ان الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم

الى عصرنا كانوا لا يقتلونه اي الفاسق المرتكب الكبيرة ولم ينب ولو كان كافرا
 يقتلونه ولا يجرون عليه احكامهم **تدين** من منع الغسل
 والتكفين والدفن في مقابر المسلمين فقلوه **ويدينونه في مقابر**
المسلمين عطف على لا يقتلونه بذكره بعد قوله ولا يجرون عليه احكام
 المدينين من ذكر الخاص بعد انعام اهتماما بشأنه وهذا الدليل كما يصح
 لنفي الكفر كذلك يصح الاثبات الايمان اذ لو كان غير مومن لما دفتنوه
 في مقابر المسلمين فهو عليهم السلام **والجواب** على الوجه الثاني باعتبار النفي الاول
ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر لا مطلق الفاسق شرعا فان
الكفر من اعظم الفسوق وذلك لان الفسق شرعا هو الخيوسا
 والخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة بشرطه
 المذكور في محله ومنه ففسق عن امر به اى خرج وكما ان الخروج عن
 الطاعة هو الكفر والشئ ينصرف عند الاطلاق الى الكامل في
 رايه فيحمل الفاسق في الآية على الكامل في باب الفسق وهو الكافر
 ويدل عليه ايضا قوله في اخر الآية كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها
 فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
 فان التكذيب بعذاب النار لا يتصور الا لمن كافر ولو اسقط
 الشارح من في قوله من اعظم الفسوق لكان اظهر **والحديث** والمراد
 به الجنس الشامل للحديثين السابقين للايمان عن مرتكب الكبيرة
 وارد على سبيل التعليل **والجواب** في الخبر عن المعاصي
 يعني ان معنى الحديث ان موجب الايمان المنع من الزنا وحفظ
 الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق بعدم ومن عادة
 المبلغ ان يحصر النوع في فردة الكامل ويخرجوا الفرد الناقص
 عن النوع بالكلية ولا كذب فيه اذ ليس المراد سلب النوع عنه
 حقيقة بل الحاقه بعدم لعدم ترتب موجه عليه ولستقر
 النفس عنه وتنزجر عن ارتكابه اذا سمعت سلب الايمان عن
 مرتكبه ولما كان الحمل على الجواز لا بد له من قرينه اشار اليها
 بقوله **بدليل** الايات كالايات السابقة **والاجاديت الدالة**

علي

على ان الفاسق مومن ولما لم يذكر الشارح حديثا في السابق تعرض لبعض الاحاديث
 بقوله حتى قال عليه الصلاة والسلام **لا يدين** رضى الله تعالى عنه لما بالغ في القول
 اى الاستفهام فان اداة الاستفهام مقدرة والتقدير ايدخل الجنة وان
 زنى الخ **عليه السلام** اي ذر مقول القول يقال رغم انفه اي وصل الى الراس
 بضم الراء والوزن ويقال فعلت ذلك على الرغم انفه اي على كراهة
 منه **احتج** الخ **الخارج بالنصوص** اي باللفاظ الواردة في الكتاب والسنة
 لا القطعية في معناها بدليل تقييدها بقوله **الظاهر** وبدليل
 ما ياتي في الجواب **في ان الفاسق المرتكب للكبيرة او الصغيرة بقية ما سبق**
كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزلنا اولئك هم الكافرون وجه
 الدلالة انه جعل ذات من كفر بعد ايمانه عين ذات الفاسقين فكل ذات
 ضد في عليها احدا الوصفين صدق عليها الآخر وقد يستدل على دعوي
 الخوارج بمجموع الايتين لا بكل منهما على افرادها بان يقال انه تعالى اثبت
 للكافر الفسق في هذه وللناسق الكفر في الآية السابقة فكل فاسق
 كافر وكل كافر فاسق فمرتكب الكبيرة فاسق كافر لانه فاسق
 اجماعا ولا حاجة الى ذلك الا لو لم يمكن الاستدلال بكل منهما على
 افرادها **وكقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا**
فقد كفر فانه يدل دلالة ظاهرة على كفر من ترك الصلاة متعمدا
وفي ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق كافر
المتعلق بالظاهرة لقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى قوله
تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وقوله تعالى **وان الخزي**
اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك ووجه الدلالة في الآية
 الاولى ان اللام في العذاب للاستغراق فيفيد ان كل عذاب واقع على من كذب
 وتولى فيكون العذاب مقصوبا على من كذب وتولى وهو ان كافر
 فيلزم كفر الفاسق لا عترافكم بوقوع العذاب عليه في الجملة لورود الوعيد
 في حقه وفي الآية الثانية انه فصل لدخول في النار الذي هو
 معني يصلاها على الكافر وانتم تعتزفون بدخول الفاسق
 النار في الجملة فلو لا انه كافر لما دخلها للحصر المذكور وفي الآية

من كفر بعد ذلك فاولئك هم
 الفاسقون

الثانية ان اللهم في الحزبي والسوء للاستعراق فيكون المعنى ان كل حزي وسوء
واضح على الكافرين يوم القيمة واستقرت فون بان الفاسق يناله الحزبي
والسوء في الجملة في ذلك اليوم فلو لا انه كافر لما حصل له ذلك **والجواب**
انها اي تلك النصوص منزوعة الطواهي للنصوص القاطعة
اي المقطوع بمعناها ودلالة لها على ان مرتكب الكبيرة فضلا عن الصغيرة ليس
بكافر ولا اجماع المتعقد على ذلك يعني ان تلك النصوص طواهي لا يعارض
القاطع فيجب صرفه الي معنى يقبله ليوافق القاطع فقول ما انزل الله
في ومن لم يحكم بما انزل الله وان كان عاميا في الكتب المترلة لكن المراد به التوراة
يقربية قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدي ونور يحكم بها النبيون الي
ان قال ومن لم يحكم الاية فالمراد من لم يحكم بما انزل وان كان عاميا
انصاهم اليهود ولا شك في كفرهم فان قيل فما وجه تكفيهم بعد الحكم
بما انزل الله فالجواب ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا على الصحيح وثانينا
بان المراد بعدم الحكم بما انزل الله انكار الصفات المحمدية وانكار بحواية
الرحمة من التورية ولا شك في ان ذلك كفر باتفاق وليس سلم ان المراد عدم
الحكم بالفروع فليس في الاية ما يقتضي ان عدم الحكم هو السبب في كفرهم
بل مقتضى الاية ان المنتصف بعدم الحكم وبهم اليهود هم الكافرون لكن
يشكل على هذا قولهم ان تعليل الحكم بالوصف يشعرا لعلبه الا ان يقال
ان الدلالة على هذا الوجه لا تكفي في القواعد الاصولية والمراد من قوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصرا للفاسقين
فسقا كاملا لا فسق بعد في الكافرين بعد الايمان لا حصرا
مطلقا للفاسقين فيهم الصادق بغير الكافرين او من هنا قيل
لا وجه لاستدلالهم بهذه الاية لان الحصر باعتبار الكمال ولا يخفى
ان الكامل في الفسق هم الكافرون والمراد بحصر العذاب فيمن كذب
وتولى وحصر دخول النار في الاشقي الذي كذب وتولى حصر العذاب
القطيع او الخالد الدائم في الاول وحصر دخول الجلود في الثاني
لا حصر مطلقا للعذاب ومطلق الدخول الحاصلين للفاسق في الجملة
اعني لمن شا الله له ذلك من الفاسقين حتى يلزم دخوله في الكافر المراد بالاشقي

الذي كذب وتولى وكذا المراد من قوله تعالى ان الحزبي والسوء على الكافر
حصرا الحزبي والسوء الكاملين في الكافرين لا مطلق الحزبي والسوء الكاملين
في الكافرين لا مطلق الحزبي والسوء الحاصلين لمن شا الله من الفاسقين
حتى يلزم دخوله في الكافرين فيكون كافرا واما الحديث فمع كونه من قيل
الاحاد التي لا يعارض القواطع خارج محذو الاغلاظ والتفصيل ومحمول
على من ترك الصلاة متمدا مستحلا والحامل على جميع هذه التأويلات ما
علمت من ان الطواهي لا تعارض القواطع فيجب تاويلها ووردتها اليها واما
ورد عليه انه لا اجماع مع مخالفة الحواج فاهم من الامه ولم يوافقوا اهل الاجماع
في ذلك اشار اليه الجواب بقوله **والجواب** على ذلك وهو قور من حرورا
حرجوا على رضى الله عنه **حوارج** صفة جمع خارج اي حرجوا عما **النعقد**
عليه الاجماع وحرقت **فلا اعتداد بهم** لكونهم اهل بدعة وضلالة ومن
همنا نسمع العلماء يقولون اجماع من يعتد باجماعه **والله تعالى لا**
يعفران بشرن به باجماع المسلمين اي ان ذلك لا يقع واما الجواب عن
تختلف فيه كما اشار اليه ذلك بقوله **لكنهم اي العلماء اختلفوا في انه**
هل يجوز عقلا أي في العقل **فذهب بعضهم** اي العلماء قال الشارح
وعليه لا شاعرة وكثير من المتكلمين الى انه **يجوز عقلا** بمعنى ان العقل
لو خلى ونفسه من غير ان يلاحظ السمع لجوز الوقوع واما اذا لاحظ السمع
فلا يجوز ذلك كما اشار اليه بقوله **واما علم عدمه** بدليل **السمع**
وذهب بعضهم الى انه ممتنع عقلا لان قضية الحكمة
اي مقتضاها وموجبها التفرقة بين الحسن والمسي اي مقتضاها
وموجبها كما يشير اليه ذلك قوله تعالى افجعل المسلمين كالمجرمين اي احسن
في الحكمة ذلك فالاية خرجت مخرج التوبيخ لمن اعتقد من الكفار
عدم التفرقة بين الفريقين فدل ذلك على ان قضية العقل التفرقة
وانه يستحيل خلافها فيستحيل العفو عن الكافرين واورد عليه ان العقل
لا يعين هذه التفرقة في العفو عن المومن وعدم العفو عن الكافر
واما يقتضي تفرقة ما بينهما كما لتفرقة باثابة المومن وعدم اثابة الكافر
واجيب **بمنع عدم التبعية** ومجده التبعية ان العفو عن الكافر

في الجملة مع العقاب عن الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فيستحيل نسبتها
 الى الله لا خلال تلك النسبة بما ثبت من القواطع من حكمته في افعاله
 قال الشارح في بعض كتبه ذهب شذوذه الى عدم جواز العفو عن
 في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف
 تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل
 السنة لا يجوزون العفو على الكفر خلافا للاشعري وهو اي المذكور
 في بعض الكتب المناسب لما روي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى
 عنه من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم فيثيب على
 الايمان والطاعات ويغافق على الكفر والمعاصي وانه لا يجوز ان
 ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكم عادل
 والعذاب من غير سابقه ذنب سفيه لا يليق بالحكم العادل
 انتهى واما الاشاعرة فقالوا ان الله تعالى اثار في العاصي
 وتغذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ويستحيل وصفه
 بالظلم والسفه لما انه المالك الحقيقي على الاطلاق فيصرف في ملكه
 كيف شاؤ ولما ثبت بالدلة القطعية من حكمته ووضع له الاشياء
 في محالها ولانه لا يستل عما يفعل فالسفه عليه محال بل لا يستل
 بشئ من الادلة المذكورة في الشرح انما تم عند من يقول بالحسن والقيم
 العقلية في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهما الذين اريدوا
 باهل السنة في هذه المقام اشعري وقوله وبهم الذين اريدوا
 اي هم مراد بعض الكتب بقوله ان اهل السنة اخ والافرن المعلوم
 ان الاشاعرة من روى اهل السنة والكفر نهائيه في الجناية **عقل**
 اي لا يقبل **الباحه** ونسرا لا باحة بقوله ورفع الحرمة **اصلا**
عقل العفو **وضع الغرامة** ولا تخفى مناسبة الغرامة للجناية
 واعترض هذا الدليل من قبل الاشاعرة بانه خطابي يفيد الظن
 لا برهان يفيد القطع المطلوب في باب العقاب اذ العقل
 لو خلى ونفسه لم يحكم باستحالة الاباحة ورفع الحرمة ولين سلم
 حكمه بذلك فلا نسلم انه يترتب عليه عدم احتمال العفو فلا يعذر

عقل

عقلا ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو وهو العفو عما هو نهاية
 في الجناية **وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفو** **عقل**
 لا اعتقاده حقيقة **فلم يكن العفو عنه حكمة** هذا الدليل
 لا يمثل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وحجدا واهبا واستيقنتها
 انفسهم الاية فالدليل غير تام لعدم انطباقه على جميع
 افراد المدعى على انه ايضا خطائي اذ العقل لو خلى ونفسه لم
 يستبعد مسامحته كمنافع اعتقاده ذلك خصوصاً من اكرمالا كرمين
 لولا ورود الشرع **ومن** **اي الكفر بخلاف سائر الذنوب** **اي**
 باقية فان مرتكبها لا يعتقد حقيقة او يطلب لها العفو والمغفرة
 لا عتفاؤه بالتعدي والخروج عن الحد ولا يصح على عدم الرجوع
 عنها لما لا لعدم اعتقاده حقيقة **اي يغفر ما دون ذلك** **الاثر**
من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
 في تفهيم المغفرة للكبائر بدون التوبة عنها **وفي تقرير الحكم** **هذه**
 العبارة على غير ما فيها من الاطبا اذ كان يمكن ان يقول
 والله يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء الا البشر له وحاصلا
 الجواب انه انما اثر هذه العبارة لما فيها من البلاغة اذ فيها
 تقرير الحكم بالاية الدالة على بثوته فتفيد مع ايضا حكم
 اثباته بدليل **وهذا** **اظهر** **انها** **مع ما فيها من البلاغة** **او**
جزء من غيرها **هذا** **الا** **اعتبار** **اذ** **لو** **ذكر** **غيرها** **لا** **حتاج** **الى**
 ذكر الدليل ايضا وانما اثرها في الاية مع ما فيها من الاطبا
 رعاية للمقام اذ هو مقام وعيد للكافر ووعد للمؤمن قبل ثبوت
 الحكم التقرير لم يبال بتخصيص الحكم بالاشرا وان شاركه
 في ذلك سائر انواع الكفر هذا الكثر المراد بالاشرا ان في
 عبارة المصنف لاداة مطلق الكفر وانما خص الاشرا ان
 بالذكر لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك
 في قوله ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة
 المشرك ويسال احدهم الاخر اذا الفيه امسلم انت ام مشرك

وايضا هو اعتقاد الابد في حيز الا

لا خطا لاداة الدالة على ثبوت

والآيات والاحاديث في هذا المعنى اي عقاب مادون ذلك لمن
 كثيرة اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوفيهن بما كسبنها ويعف
 عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس
 على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه وسلم في اثنا
 حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله
 صلى الله عليه وسلم ايضا في اثنا حديث يا ابن ادم انك لو لقيتني
 بقرب الارض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا لايتك بقربها
 مغفرة الا غير ذلك **والله عز وجل يخصصها اي الآيات**
والاحاديث اي يخصصها عمومها المأخذ الشرعي بالصغار
وبالكبار المقررة بالتوبة اما الكبار من غير توبة فحارجة
 عن العموم فلا يجوز العفو عنها وورد بان ما ذكره خلاف
 الظاهر لوضوح في العدول الى ارتكابه ولانه لا معنى للتقييد
 ح بالمشقة اذا الصغار عند اجتناب الكبار مغفورة
 عندهم قطعاً والمغفرة بعد التوبة لا تختص بمادون
 الشرك فلو كان الامر كما ذكره لما اطلق في الاشارة ان
 عدم المغفرة وفيد المغفرة بما عداه بالمشية **ومثلوا**
 اي المعتزلة في قولهم بان الكبار الغير المقررة بتوبة
 لا تغفر **بوجهين** نقلي وعقلي **الاول الآيات والاحاديث**
الواردة في وعيد العصاة الوعيد هو الاخبار بالمكروه
 كاللعنة والعذاب والوعد هو الاخبار بالمحبوب كالجنة
 والهنوان وخبر الله ورسوله واجب الصدق وافتح المضمون
 لا محالة لا يجوز تخلفه فالوعيد واجب الصدق لا يجوز
 تخلفه فلو حصلت المغفرة للعصاة لم يمتد تخلف المحال
والجواب عن تمسكهم بالآيات والاحاديث الواردة في وعيد
 العصاة انها على تقدير عمومها **انما نزل على الوقوع**
 دون الوجوب يعني لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص

يعاقب بل انما نزل على عقاب العاصي في الجملة فلا ينافي المغفرة لبعض
 العصاة سلمنا عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب لكنها انما نزل
 على وقوع العقاب الصادق بخوار الوقوع ووجوبه لا على الوجوب
 الاخص كما هو مدعاكم والاعم لا اشعار له بالاحص **وقد كثرت**
النصوص في العفو فيجب تخصيص تلك النصوص الواردة في وعيد
 العصاة واخراج المذنب المغفور له عن تناولها اياه جمعا بين
 الأدلة اذ الجمع بين الدليلين اولى من العا أحدهما وهذا معنى قوله
فيخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد هذا هو
 الجواب الصحيح عن تمسككم بالنصوص **وما عفا بعضكم في الجواب**
عن ذلك ان الخلف في الوعيد كرم يعني سلمنا عمومها ودلالتها
 على ان كل عاص يعاقب وقوله كرم بان الوعيد لا يجوز تخلفه
 مطلق لان تخلفه انما يستحيل لو كان نقصا وليس كذلك اذ هو
 كرم وصفة يتحد بها على ما اشار اليه قولكم

واني وان اوعدت او وعدته . لم يجز ايعادي ومخلف موعده .
فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف لا يكون المحققون
 على خلافه وهو بتدليل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول الذي
 قال لعفو عن العصاة ليس فيه بتدليل للقول لان معنى آيات الوعيد
 واحاديثه ان هذا جزاءه ومرتب عليه وعدم وقوع الجزاء
 لا يستلزم عدم كونه جزاء كونه الجزاء النوي في شرح مسلم **الثاني**
 من الوجهين وهو العقل ان المذنب بكبير لم يبت منها
 اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك العلم بعدم المعاقبة
 او عدم المعاقبة **تقريره** على الذنب اي حاملا له على
 استقراره عليه واغتر **للغير** اي غيره وهو من لم يذنب عليه
 اي على الذنب والمراد بالغير من قلده في ذلك العلم والا
 فكيف يكون العلم القائم باحد اغتر **للغير** على موجب
 ولوقال الثاني ان العلم بعدم المعاقبة على الذنب
 تقرير للمذنب على الذنب واغتر **للغير** عليه كان احصا واطهر

وهذا اي ما ذكر من التقدير والاعتدال **ينافي حكمة ارسال**
الرسول فان الحكمة في ارسال الرسول هي التحذير من الذنب
والتنبيه عنه والامر بتركه بالنوبة والاقلاع **والجواز**
ان مجرد جواز العفو اي احتمال العفو المجرد عن
التزجيج على احتمال العقاب لا يوجب **ظن عدم العقاب** اذا الفرض عدم
التزجيج لاحتمال العفو **فضلا عن العلم به** كيف يوجب العلم
او الظن **والعمومات** اي والحال ان العمومات **الواردة في**
الوعيد للعصاة المقترونة بغاية من التهديد كما في ارداد
الوعيد بوعيد اخر على وجه التاكيد كقوله تعالى ان الذين
يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا
والاخرة ولهم عذاب عظيم **ترجح جانب الوقوع** اي وقوع
العقاب **بالنسبة الى كل واحد من العصاة** نظرا للعموم
وكفي به اي ترجيح جانب الوقوع **زاجرا** والقيمه في به هو القائل
والكبار ايدى والتقدير وكفى هو اي الترجيح زاجرا فيكف يعلم
المذنب عدم العقاب علمائقه على المذنب ويغري غيره ممن قلده
على الذنب **وبجواز شرعا** اما عقلا فقد تقدم ان العقل يجوز
العفو عن الشرك فضلا عن غيره على قول **العقاب على**
الصغير سوا اجتناب مرتبها **الكبير** ام لا لدخولها
تحت قوله تعالى **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** وجه الدلالة
في هذه الآية انه تعالى خص فيها المغفرة ما دون الشرك
من الصغائر والكبائر من يشاء وذلك يدل بطريق مفهوم
المخالفة على ان ذلك غير مغفور للبعض وهو من لا يشاء تعالى له
المغفرة فيكون معاقبا عليه فتكون الصغيرة ولو اجتنب تركها
الكبائر معاقبا عليها في الحمله لا نذر اجهل في ما دون ذلك
وبهذا سقط ما قيل ان ما ذكره الشارح من **الادلة**
انما يفيد جواز المغفرة ولا تراعى فيه **لاجواز العقاب**
كما هو المطلوب ببيان ذلك في الدليل الاول انه تعالى

علق مغفرة ما دون الشرك من الصغائر والكبائر على المشبه وذلك
يدل على جواز مغفرة الصغائر كالكبائر لجواز مشيبتها
لاجواز العقاب كما هو المطلوب انتهى **والجواب** انه كيف يتوهم
ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من **الآيات** والاحاديث
المندرجة في قول الشارح الي غير ذلك مثل قوله تعالى
من يعمل سوا يحزنه ومن يعمل مثقال ذرة شرا ومن
ماروي في حديث القبرين انهما ليعدان **الح** **ولقوله تعالى**
في الكتاب الذي يوتاه المخلص يوم القيمة وهو عطف
على قوله لدخولها **لا يعاد** اي لا يترك ذلك الكتاب **صغير**
والكبير الا احصاها اي استوعبها بالعد لجازي عليها ان شاء
الله ذلك فاحصا الصغيرة والكبيرة انما يكون للسؤال والعقاب
عليها لمن شاء الله تعالى له ذلك وهذا معني قوله **والاحصا**
انما يكون للسؤال **والاجازة** فاحصا للصغيرة اقضى جواز
العقاب عليها ولو اجتنب صاحبها **الكبائر** **اي عن ذلك**
اي رقت في الادلة من هذين الدليلين الي غيرها **من الآيات**
والاحاديث **وذهب بعض المعتزلة** وعليه كبير من
المفسرين والمحدثين والفقهاء من ائمة السنة وجري عليه انما ي
ريد المالك في رساله قال **يعصم** وهو الصحيح للآية الآية
الي انه اذا اجتنب الكبائر لم يرتكب **تعدية** ولما كان
الجواز صادقا بالجواز العقلي وهو الامكان والسمعي وكان الغرض
نفي الثاني دون الاول كما قد يتوهم اشار الشارح الي دفع
التوهم بقوله **لا يعني** انه ممتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لغيب **الادلة السهمية** على انه لا يقع لقوله تعالى
ان تجتنبوا اجاب ما تهنون عنه **تأخر** عنكم **سيئاتكم**
فيخرج من بعد ما لوقوع لذلك **والجواب** ان الكبير التي هي
واحدة كباير **الطلقة** عن الاضافة هي **الكفر** لانه **الكامل**
في باب الكبائر والشي اذا اطلق انصرف الي **الكامل** في يابه

واورد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على شيء من الذنوب لامت
 الصغائر ولا من الكبائر ما عدا الكفر واجيب **بالتزام ذلك**
 لكن المراد الكبائر والصغائر المتعارفة للكفر المكتسبة قبل
 اجتنابه لا التي بعد الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله لقوله
 عز وجل قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
 ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاصي اما علمت ان
 الاسلام يجب ما كان قبله او كما قال ابي احن الحديث وغير ذلك
 من الاحاديث الصحيحة والمراد التي بعد الاسلام لكن بتقديم
 ان شئنا ولما ورد على السارح ان كباير في الآية جمع والكفر
 واحد اشار الى الجواب بقوله **وجمع الاسم بالنظر الى انواع**
الكفر كالنور والتصور والتجسس والتوثيق الى غير ذلك وان كان
الكل اي جميع الانواع **مسألة واحدة في الحكم** كالخلود والعقوبة
 الايديه لمن مات والعباد بالله على ذلك واحترز بقوله في الحكم
 عن الماهية لا خلا فيها **او الى افراده** عطف على انواعه وهذا على
 تقدير ان يكون ماهية واحدة والاول على تقدير ان يكون
 ماهيات وان اندرجت تحت ماهية واحدة وجنس واحد
 والحاصل ان الجمع على الاول بالنظر الى الانواع وعلى الثاني بالنظر
 الى الافراد اي الاشخاص والاعيان القائمة بافراد المخاطبين
 المشار اليهم بالواو في تجنبوا فالحطاب على هذا للكفار وعلى
 ما ذهب اليه المعتزلة وقد علمت انه مذهب كثير من اهل السنة
 يكون الخطاب للمسلمين ومبنى الاول **على ما تمهد من فاعلة ان**
مقابلة الجمع كالواو في ان تجنبوا **بالجمع** كافر اذ الكفر واعيان
 القائمة بافراد المخاطبين واعيانهم يقتضي انقسام الاتحاد
بالحاد اي عليها كاتقسام الكبائر المراد بها اشخاص الكفر
 واعيانها على اشخاص المخاطبين واعيانهم فيخص كل واحد
 منهم كبيرة اي شخص من اشخاص الكفر **كقولنا ركب القوم**
دوابهم ولبسوا ثيابهم اي ركب كل منهم دابته ولبس كل منهم

نوبه فتوزع احاد الدواب او الثياب على القوم فيخص كل واحد
 منهم دابة واحدة او ثوب واحد ويجوز **العفو عن الكبيرة هذا**
مذكور فيما سبق من قوله ويعفو ما دون ذلك لمن يشا
 لتناول ما دون ذلك الكبيرة كما تقدم وهذا بناء على ان العفو
 عن الكبير معطوف على العقاب على الصغير فيكون مدخولا
 للجواز كما استرنا اليه والظاهر ان العفو مستند اجبره قوله
 اذا لم يكن عن استئصال اي والعفو عن الكبيرة المتصور عندنا
 مشروط بما اذا لم يكن عن استئصال وهذه جملة تامة مفيدة
 لم يتقدم لها ذكر اصلا بالمعنى الذي قصد السارح قد
 اندرجت تحت عموم قوله **ان لا يغفر ان يشرك به لان**
المراد بالاشراك مطلق الكفر كما قد علمت **وان قلت** فلم لا
 اكتفى باندرجها تحت ذلك العموم ولم افرد بها بالذكر **قلت**
 لانه لما كان حكمها قد يخفى اخذ من العموم المذكور للعقوبة عنه
 صرح به بخصوصه **الا انه** اي المصدا **اعادة** اي العفو عن الكبيرة
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب المعبر عنه فيما سبق
بالمعفرة بطلاق عليه لفظ العفو كما بطلاق عليه لفظ المغفر
 فيعبر عنه تارة بالمعفرة وتارة بالعفو **وليتعلق به قوله** اذا
لم يكن اي ارتكاب الكبيرة **عن استئصال** اي اعتقاد حل ولا استئصال
كفر لما فيه من التكذيب اذا اعتقاد حل ما حرمه الشارع
 مستلزما لتكذيب الشارع ولكونه مستلزما للتكذيب
 لا عينه قال لما فيه من التكذيب ولم يقل تكذيب والحاصل
 ان الاستئصال كفر حقيقة لا تكذيب حقيقة بل مستلزم له ضرورة ان
 الكفر انهم من التكذيب **المنافي للتصديق** الذي هو الايمان اذا السارح
 الجزئية تنافي الموحية الكلية ان المراد بالتصديق في كل ما علم
 محي النبي صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة فاذا انافي
 التصديق الجزئي تنافي التصديق الكلي الذي هو الايمان وكل
 انافي الايمان فهو كفر فلا استئصال كفر وقوله المنافي للتصديق

اي منافاة الصمد للصمد لا التقيض للتقيض اذ تقيض التقيض بقوله لا يصدق
وهو اعلم من التكذيب والشك **وهذا المعنى** وهو ان كتاب الكبير على
وجه الاستحلال **تاول النصوص الدالة على تحليد العصاة في**
النار والدالة على سلب اسم الايمان عنهم لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما اتزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله صلى الله عليه
لا يورثي الزاني حين يزين وهو موثوق الحديث وغير ذلك وقوله على سلب
اسم الايمان عنهم بناء على انه لا يسلب الاسم الا اذا سلب المعنى اما على
ان سلب الاسم لا يستلزم سلب المعنى بان يراد سلب الاسم على وجه
المبالغة فلا يحتاج الى التاويل بالاستحلال اذ يكفي سلب التكال
لا سلب اصل المعنى **والشفاعة** المقبولة المجابة ثابتة
للمرسل والاحبار من عطف العام على الخاص **في حق**
اهل الكبار اي في شأنهم وفيها استحقاق من العقاب
اي في اسقاطه والمراد بهم من ماتوا من غير توبة بالمستقيض
من **الاحبار خلافا للمعتزلة** في نفيهم ثبوتها بل جوازها وهذا
اي ثبوت الشفاعة مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة **فيما للشفاعة اولى** وعندهم اي المعتزلة
لما لم يجز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لم يجز العفو
والمغفرة بالشفاعة بناء على ما تقدم عندهم من ان العقاب
مضر خالصة لا يشوبها شئ من المضر فاما متنا فيان وكذا
استحقاقها ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة اذا مات عنها من
غير توبة محلد في النار وقالوا بالاحباط والى ان صاحب الصغيرة
لا يجذب عليه اذا اجتنب الكبائر **ولنا قوله تعالى واستغفر**
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فان البين للمطلب وطلب
المغفرة عين الشفاعة ومن ما صدقناها وطلب المغفرة
للبنى المعصوم عن الذنوب بباب انواعها من باب حسنات الابواب
سيات المقرين او يجمل على غير ذلك من الحامل الالافه بمقامه
صلى الله عليه وسلم **وقوله تعالى فاستغفر** **شفاعة الشافعين**

ولو وجه الدلالة طريقان احدهما في المرضية لعمومها وحرمانها على كمالها
القابل من مفهوم المخالفة ومقابلته بخلاف الثانيه اختصاصها بالمذهب
القابل بالطهيم فقط وقد اشار الساج الى الطريقة الاولى بقوله
فان اسلوب هذا الكلام اي الغرض المقصود من سياقه وهو
ما يشير اليه من قوله عند القصد الى تقييد عالم الجدل على
ثبوت الشفاعة لغيرهم في الجملة **والا بان دل على النفي مطلقا**
لما كان لنفي نفيها عن الكافرين عند القصد الى تقييد عالم
في الاخرة وتحقيق باسمهم من الرحمة معنى اي فائدة خبر كان لان
مثل هذا المقام اي القصد الى تقييد عالم الخ يقتضي ان يوسموا
اي يوصفوا ويعلموا **بما يخصهم** وهو هنا عدم نفع الشفاعة **لا عنهم**
وغيرهم والا فلا يكون للتعبير معنى واسار الى تقرير الطريقة
الثانية على وجه الرد لها وعدم ارتضاها بقوله وليس المراد ان
تعليق الحكم وهو نفي نفع الشفاعة عنهم **بالكافر** الذي هو الوصف
المكنى عنه بالضمير في فاستغفرهم **بدل على نفيه** اي الحكم **عاما** فيثبت
نقيض ذلك الحكم للمؤمنين في الجملة حتى اي كي وهو راجع الى المنفي
يرون عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه الصلاة والسلام **شفاعة اهل الكتاب** **يو**
من امتي اي ثابتة لهم **وهو مشهور** هو المعبر عنه في
كلام الماتن بالمستقيض ولما كان المشهور وان كثرت طرقه
من قبيل الاحاد فلا يصلح للاحتجاج به على المسائل القطعية
الا عتقاد به اردف الساج بقوله **بل الاحاديث الواردة**
في باب الشفاعة متواترة المعنى يعني ان هذا الحديث
وان لم يصلح بمجردة للاحتجاج به في باب العقائد لكن لما
كان متواترا المعنى بالنظر الى ما انضم به من الاحاديث صلح
للاحتجاج به فان الاحاديث في باب الشفاعة وان كان تفاصيلها
احاد لكنها لعذر المشترك بينها متواترة **واحتجت المعتزلة**
على نفي الشفاعة بمثل قوله تعالى **واستغفر** **لذنبك وللمؤمنين**

الى البلاغة كما هو ظاهر الآية ان يكون يوما مفعولا به لا فيه فامرنا بقا
 نفس اليوم لفظا لغة ما فيه من الاحوال فضلا عن انما فيه
 من الاحوال الذي هو مدلول اللفظ فيه لا يخزي اي لا تدفع نفس
 اي نفس متاعن نفس اي نفس ما **يا مفعول** يخزي اي شيئا
 من العذاب **ولا يستل منها** اي من نفس **شفاعة** اي لنفس اخرى
 استحققت العقاب ووجه الدلالة ان الآية دللت ومنطوقها
 على انه لا تقبل شفاعة من نفس ما في نفس اخرى اذا الضمير في منها
 عايد على النكرة في سياق النفي والضمير العايد على العام عام كما هو
 مقرر في محله **وقوله تعالى ما للظالمين** بعد الكفار واصحاب النار
 والكباير من **هم** اي قريب او صديق **يطاع** اي يقبل شفاعته والحق
 بعد تسليم ذلك **انها** اي الارباب والجمعية استفيدت من صافته مثل
 الي الاثنين على العموم في الاشخاص **والازمان والاحوال** انه يجب
 تخصيصها باختار **مجايب الادلة** يعني لا نسلم انها عامة لانها
 واردة على سبب خاص فتقتضي على ذلك السبب بناء على القول بذلك
 والآية الاولى واردة في شأن اليهود فيكون عدم قبول الشفاعة
 مختصا بهم سلمنا انها عامة في الازمان ايضاً لكن لا نسلم ان العام
 في الاشخاص والازمان عام في الاحوال بل هو مطلق فيها بصدق ولو بحالته
 واحدة كالامر بادخال النار او حال نظاير الكتب فلا ينافي بقوله
 الشفاعة في غيرها سلمنا انها عامة في الاحوال ايضاً لكن يجب تخصيصها
 بالكفار جمعاً بين الادلة وما جرى عليه الشارح في هذا الشرح من
 تسليم العموم في الاشخاص كالازمان والاحوال هو الحق واما ما جرى
 عليه في شرح المقاصد من الاقتصار على تسليم العموم في الازمان
 والاحوال بناء على ان بين تسليم العموم في الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار
 نوع منافية وتناقض فربما بان التخصيص مستلزم للعموم لا مناف له
 اذا التخصيص قصر العام على بعض افرادة والحاصل ان التخصيص
 من عوارض العام فلو لا عموم اللفظ لما قصر على بعض جسيما **فولما**
كان اصل العفو يقطع النظر عن الشفاعة واصل الشفاعة

نقطع

نقطع النظر عن الشفاعة في العقاب ثابتاً لكل منهما بالادلة القطعية
 التي لا يسع المعتزلة انكارها والقول بخلافها من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة **بالعفو عن الصغار مطلقاً** ثابت
 عنها اولاً وهكذا التصريح اجتناباً عن الكباير او كما هو هذا التصريح بالمشهور
 من مذهبهم من ان من تكب الصغار لا يستحق العقاب اصلاً
 وان اوبهم كلام الشارح فيما سلف وفيما ياتي انفاً ان ذلك مقيد
 باجتناب الكباير كما هو مذهب بعض المعتزلة وجماعة من
 اهل السنة كما تقدم وهو تعصده الادلة السمعية لقوله تعالى
يختبئوا كباير ما تنتهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم وقوله تعالى
الذين يخبئون كباير الاثم والقوا حشاً لا اللم اي صغار
 الذنوب كما صرح به في التفسير ويمكن حمل كلام الشارح هنا
 عليه حمل الاطلاق على عدم التقييد بالتوبة فقط لا اجتناب
 الكباير اي بقرينة التقييد بالتوبة فيما بعده وليوافق كلامه
 في بقية المواضع وهذا اقرب الي كلامه **وبالشفاعة** لزيادة التوا
 لا لدفع العقاب وهو معطوف على قوله **بالعفو وكلاهما** اي
 القولين فاسد اما الاول فلان التائب عن الكبيرة ومن تكب
 الصغرة **المجتنب عن الكبيرة** لا يستحقان العذاب عند هـ
 بل لا يجوز عندهم عقابهما **فلا معنى للعفو** اذ معنى العفو النسيء
 عن العقاب المستحق حيث لا استحقاق لا عفو ولا استحقاق ههنا
 عندهم ولا معنى للعفو قال بعضهم وفيما ذكره الشارح نظر لا فهم
 لا يقولون بعدم استحقاقهما له بل بوجوب العفو عنها
 لادلة السمعية وامتناع العذاب لذلك وقرئ ما بينهما
 فتأمل انتهى **واما الثاني فلان النصوص القرآنية والسنية**
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا بمعنى
 طلب زيادة الثواب فقط واهل الكباير من المؤمنين
 لا الكافرين **لا يخلدون في النار** وان ما تقول ابيغرتوبة
 الواو في هذه العبارة ومثلها للحال كما اختاره الشارح

وعن الكباير بعد التوبة

في المطول وغيره لا للعطف على شرط مقدم متناقض للمعطوف كما قيل
 اذ يصير التقدير ان ما تواتر عن توبه وان ما تواتر بغير توبه ولا معنى
 لتقي التحديد عن التائبين اذ لا تراعى بيننا وبين المعنى له في عدم
 تكليفهم بل في عدم دخولهم النار بالكيفية ان اجتنبوا الصغائر
 او تابوا عنها واما اذا لم يجنبوها ولم يتوبوا عنها فقد علمت
 الحكم فيه ونظير ما نحن فيه في كون الواو للحال فلو لم يرد بخيل
 وان اعطى ما لا وعمر وليشعر وان اعطى جاما اذ المراد الحكم
 على الاول بالخلف في حال اعطاء المال وعلى الثاني بالوهم في حال
 اعطاء الجاه لا مطلقا بل يصير اوقع في الذم المسوف له الكلام
لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة اى ما يثقل ذرة وهي
التملة الصغيرة او الواحدة مما يري في شعاع الشمس خيرا
 يتميز للمثقال لانه مني مما يدري نوعه **يره** اى يري جزاه
 كما اشار اليه الشارح **ويقر الايمان اى الايمان نفسه عمل خير**
 صرح بالعمل ملاحظة للآية لا يمكن ان يري جزاؤه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع لان دار الثواب هي الجنة فلا
 يري الثواب الا جزوي الا فيها وقد قال تعالى وما هدم منها مخرج
 وابيض ذلك ان روية جزا الاعمال لا بد منها لوعده الصادق وهي
 لا تكون الا في الجنة لانها هي دار الثواب الا جزوي فلا تمكن الروية
 قبل دخول الجنة ولا في النار ولا يمكن الخروج من الجنة بعد
 لدخول للآية الكريمة فتعين الخروج من النار ليحقق الوعد **ولقوله**
تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها
انهار وجه الدلالة في هذه الآية انه تعالى علق الوعد بالجنات
 على مجرد الايمان وتعليق الحكم بالوصف مشعرا بالعلية
وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفرح دوس نزل وجه الدلالة في هذه الآية انه تعالى رتب
 فيها الفوز بجنات الفرح دوس على مجرد الايمان والعمل
 الصالح من غير تعرض لاشتراط اجتناب الكبائر فدل ذلك

في قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره
 والمراد من قوله يره ان يري جزاه
 كما اشار اليه الشارح
 والمراد من قوله يره ان يري جزاه
 كما اشار اليه الشارح

فتبين الخروج
 من النار

على

على عدم مخلوذهم في النار والاماد خلوا الجنة واللازم باطل
 لا يستلزامه المحال من تخلف وعدا صادق واستشكل الاستدلال
 بالآية على عدم الخلود بان الصالحات للعموم والاشتراط يقتضي
 اجتناب الكبائر وقد قيد دخول الجنة بها فتكون الآية دليل لا
 لهم لا عليهم انتهى وهذا يصح بتقدير دخول الكف في العمل الصالح
 عرفا وبقطع النظر عن الدالة الدالة على عدم الخلود في النار فان
قيل الآية وان ذلك على عدم اشتراط الاجتناب لكونها
دللت على اشتراط الاعمال الصالحة في دخول الجنة احيى
 بانه لا قابل بالفصل بين الاجتناب والاعمال الصالحة فكما
 انه لا مدخل للاجتناب فكذلك الاعمال الصالحة ويؤيد
 ذلك الدالة الخارجية كما اشار اليه بقوله **اي غير ذلك من النص**
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ظرف الدالة
وفي نسخة على ما سبق من الادلة الفاطمية الدالة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية من وفي نسخة عن الايمان
 اذا الايمان هو التصديق فقط او مع الاقرار خاصة وايضا
 اى ويستدل على عدم الخلود ايضا من جهة العقل فنقول
الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزا الكفر
الذي هو اعظم الجنايات من باب مقابلة الشئ بمثله
ومساويه فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر
 الجناية في الاعطية لانه مساو للكفر في الاعطية فلو جوزي
 به ما لمودون الكفر لزم الزيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا واللازم باطل فيبطل ملزومه وهو كونه زيادة
على قدر الجناية فيبطل ملزومه وهو مجازاة غير الكافر
 بالخلود وهو المطلوب لكن اورد عليه انه يجوز ان تكون
 مراتب النيران متفاوتة في الحرارة شدة وضعفا فيعد
 الكافر باشد ها واصحاب الكبائر باخفها مع استواء الفرقين
 في الخلود في النار فلا يلزم من مجازاة غير الكافر بالخلود الزيادة

على قدم الجناية المستلزم لعدم العدل المحال اذ هذا الجز ليس عين جزا
الكافر بل دونه واجب بان هذا الدليل العقلي الجاري على اصول
المعتزلة الزامهم ليس مثبتا لاصل الحكم وهو عدم الخلود بل هو بيا
لوجه الحكمة في ذلك الحكم الثابت بالنصوص القطعية وبالجملة فهو توجيه
لما وقع وبينان الحكمة وايدان لما سبته لانه مثبت له من اصله حتى
ترد تلك الاحتمالات العقلية **ودهبت المعتزلة الى ان من**
ادخل النار ابي كل من ادخل النار فهذه قاعدة كلية عندهم
فهو خالد فيها **لان الله اما كافر او صاحب كبيرة** ثم مات بلا توبة
لم يقبل او مومن صاحب كبيرة لانهم ينفون الايمان عنده كما ينفون
عنه الكفر واثار اليه سند الحصر في القسمين بقوله **اذ المعصوم**
والتايب وصاحب الصغيرة اذ احببت اي صاحب الصغيرة
الكبار ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخالد بالا جماع وكذا اصحاب الكبيرة بلا توبة **لوجهين**
سند للقياس اي لوجهين يلحقانه بالكافر في الخلود **احدهما**
انه يستحق العذاب وهو مصرة خالصة لا يشوبها شئ من النفع
دايمه لا تنقطع فبينا في استحقاق العذاب **استحقاق الثواب**
الذي هو منقوعة خالصة لا يشوبها شئ من الصبر دائمة
لا تنقطع فالثواب والعقاب ضدان لا يجتمعان على ذات
واحدة وكذا استحقاقهما وقد شارك مرتكب الكبيرة الكافر
في ذلك فيلزم خلوده في النار لا استحالة اجتماع الصديقين على
محل واحد **والجواب منع قيد الدوام** في العذاب والثواب
يعني سلبا قيد المصرة والخلوص في العذاب وقيد المنفعة
والخلوص في الثواب لكن يمنع قيد الدوام فيهما بل يمنع قيد
الاستحقاق كما اشار اليه بقوله **بل منع قيد الاستحقاق بالمعنى**
الذي قصده وهو **استحقاق** البين للتصبيح اي تصبيح
الشئ واجبا لانهم يعمون ان اثابة المطيع وتعذيب العاصي بشرطه
واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يصح في العقل نظر الحكمة تركه

للاثابة ولا للعقاب عدلا ولا خفا في ان الاستحقاق بهذا المعنى مستف
عندنا اما بمعنى ترتيب الثواب على لطاعة تقضلا بمقتضى الوعد
وترتيب العقاب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب
فتقول به كما اشار اليه بقوله **وانما الثواب فضل منه والعذا**
عدل ورتب على قوله بل منع الاستحقاق قوله **فان شاعني وان**
شاعذ به من ثم يدخله **الجنة الثاني** من الوجهين **النصوص**
الدالة على الخلود لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا
حال من قاعل يقتل العايد على من جزا ووجهها خالدا فيها
وقوله تعالى **ومن يعص الله ورسوله وينفذ اوامره** ووجه
يدخله نار خالدا فيها وقوله تعالى **من كسب سية**
واخطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وجه
الدالة في الايتين الاجزئيتين ان من عام في الكافر والعاصي والخطيئة
اسم مفرد يصدق ولو بكبيرة واحدة وهو وان صدق ايضا بالمتغيرة
الواحدة لكن الصغائر محصورة باية ان يحتسبوا كباير ما ونحوها من ارتك
كبيرة ومات عنها من غير توبة فقد احاطت به خطيئته فيلزم
تخليده في النار لترتيب الخلود فيها على احاطة الخطيئة **والجواب**
ان قاتل المومن لكونه مومنا لا يكون الكافر او كذا امن يتعدي
جميع الحدود وكذا امن احاطت به الخطيئة وشملت من كل جانب تفسير
لا حاطت به الخطيئة يعني انه قد علق في الآية الاولى العقل بوصف
في المقتول وهو الايمان والتعليل بالوصف بشعرا بعليه
ولا يقتل مومنا لاجل ايمانه الا كافر واجاب بعضهم بان المعنى
جزاوع ذلك ان شاء الله ذلك قال بعض المتأخرين وفيه نظر لان
نقطع بعدم الخلود للنصوص القطعية كقوله تعالى **من يعمل مثقالا**
ذرة خيرا يره وقد تقدم وجه الدالة على ذلك فما معنى التقييد
بالمسئلة انتهى ولم يرتب في الآية الثانية الخلود على مطلق تعدد الحدود
بل على جميع تعدد الحدود واداء الحدود في الآية جمع مضاف فيعم
كل حد ولا شك ان المتعدي لجميع الحدود وهو الكافر واما المومن

مع الاذعان والقبول لتلك النسبة بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله تعالى قال بعض المحققين
وهذا هو الحق اماما الى الشارح من ان الظن الذي لا يوجد
معه احتمال التقيض يكفي في باب الايمان والا لزم تكفي اكثر
العوامل لعدم حصول اليقين لهم لانه يعتد به في اليقين
كونه عن موجب اي دليل وايمانهم كالدليل واجتماعهم
للدليل بل تقليد وهذا مردود لان الايمان الذي يزول
بحظور التقيض لا يعتد به ودعوى ان ايمان اكثر العوام
لا عن موجب بمنوعه غاية الامران لم يعلموا الادلة
على وجه التفصيل المقرر في الكتب الكلامية واما على وجه الاحمال
فيعلمونها وذلك كاف في حصول اليقين **وبالحمد لله** اي والتصديق
المفسر به الايمان في جملة العبارات المذكورة اعني الايمان والتصديق
والاذعان والقبول والتسليم هو الذي يعبر عنه **بالفارسية**
اي فيها بكم **ويدين** والشارح رحمه الله تعالى لما استفاد هذا الشرح
عما وراء النهر وكان هذا اللفظ اجملي عندهم من جميع هذه العبارات
فسرها به فلا يقال قد فسر الاجلي بالاجلي بل الامر بالعكس
عندهم وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكم ويدين وبالعربية
بالعبارات المذكورة **معنى التصديق المقابل للتصور بحيث**
يقال طرف المقابل **في اول علم الميزان** اي المنطق ان العلم
اما تصور واما تصديق **من حيث** ان اي بان المعنى المعبر
عنه بكم ويدين **معنى التصديق المقابل للتصور** **وسمى** اي
رئيس علم الميزان **ابو علي بن سينا** **فلو حصل هذا المعنى**
المعبر عنه بما ذكر لبعض الكفار كان اطلاق اسم اي لفظ الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار
لك ان تقول من علم من الكفار بصدق النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يجلو اما ان يكون علمه هذا من قبيل التصديق المقابل
للتصور او لا يلزم على الاول ان يكون مومنا وهو باطل بالاجماع

وعلى الثاني تلزم الواسطة بين التصديق والتصور وهو فاسد لا يخصار
العلم في هذين القسمين وهذا الاشكال متوجه على ابن سينا
الا ان ينقض عنه بان علمه وان كان من قبيل التصديق للمقابل
للتصور لكنه ليس بايمان شرعا في الظاهر ولا فيما بينه وبين الله
تعالى لانه لما وجد منه ما يدل على عدم التصديق من التكذيب
والانكار البغي تصديقه عن الاعتداد به شرعا كما اذا فرغنا
ان احد اصدق بجميع ما جابه النبي صلى الله عليه وسلم وسلم
واقربه وعمل به ومع ذلك **شدا الزنار بالاختيار** **والمصنم**
بالاختيار **يجعله كافرا** **لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة**
التكذيب والانكار **للقليين** فانا نحكم بالظاهر ونجزي على ما يدل
عليه الامارات من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجزي
عليه احكام الاسلام لكن المناقاة تحكم باسلامه ظاهرا فقط واما
هذا فنحكم بكفره ظاهرا او فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان
التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو في حكم العدم فتعويلنا على تقريره
الظاهر الدالة على كفره **وهنا** اصرح في شرح المقاصد وهو
معنى عبارة الكتاب فان دفع ما توهم من ان عيانة الشارح
هنا تناقض ما ذكره في شرح المقاصد لا تقتضاها ان الحكم عليه بالكفر انما هو
من جهة ما دلت عليه الامارة الظاهر لا فيما بينه وبين الله تعالى وكان
هذا الوهم سري لي هذا البعض من قوله من جهة ان عليه الخ
فتوهم انه مومن من غير هذه الجهة وهو فيما بينه وبين الله تعالى وعبارة
الشرح لا تدل على ذلك بل تدل على ان الحكم عليه بالكفر من هذه الجهة لا على
حصر ذلك الحكم في الظاهر فتأمل على الامر الا ان لتوافق ما في شرح المقاصد
والكلام فيما جعله الشارح حيث قال من جهة ان عليه شيئا من امارات
التكذيب والانكار ومثل لذلك **شدا الزنار بالاختيار** **وبالسجود**
للمصنم بالاختيار **وتحقيق هذا المقام** **على ما** اي الوجه الذي ذكرت
من ان الايمان بمعنى التصديق وان التصديق بمعنى الاذعان والقبول

وانما بمعنى التسليم وان من وجد ذلك منه في نفس الامر وظهر عليه شيء من
علامات التكذيب والانكار حكما بكنه ظاهر او باطنا **يسهل لكن الطريق**
الذي كثير من الاشكال الواردة في مسئلة الايمان منها ما قاله المقلد
اما ان يجعلوا الايمان مجرد التصديق بمعنى الادعاء والقبول او مركبا
من التصديق والاعمال فان قلتم بالاول لزمكم القول بايمان من حصل
له هذا التصديق وان وجدت منه امارات التكذيب والانكار كالبحرود
للمصنم اختيارا وشك الزنا كذلك واللازم باطل واذا قلتم بالثاني فقد اعترض
بما تقول من ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيحتمل باختلالها وحل
هذه الشبهة انا اختار الشق الاول والملازمة ممنوعة لانه لا اعتبار
بهذا الايمان فهو في حكم العدم لما مر واذا عرفت **حقيقة معنى التصديق**
لغة فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جابه من عند الله
تعالى اي تصديق النبي صلى الله عليه واله وسلم اشارة الى معنى
التي التصديق **في جميع** اشارة الى ان الباقي بما ظفرت به معنى في
والي ان ما في كلامي في جميع ما جابه من عند الله تعالى واحترى بقوله
ما علم بالضرورة محييه به من عند الله تعالى عما ظن مجتبه به وعما علم
بالنظر مجتبه به فان كلامنا ليس معتبرا في مفهوم الايمان فلا تكفي مجرد
ومن ههنا كان البصير في اهل البديع عدم التكفير لهم وان انكروا بعض ما علم
بمحي الرسول به لكن بالضرورة بل بالنظر ولما كان قوله في جميع ما
علم الخ صوفا انه لا بد في مفهوم الايمان من التصديق بكل فرد فرد مما يجب
الايمان به على وجه التفصيل واليقين وهو الطعن عنه بالايمان التفصيلي
وذلك يستلزم الوقوف على كل فرد فرد من تلك الافراد بعينه وهو
عسر جدا لا يحصل الا افراد من الناس دفع ذلك الوهم بقوله
اجمالا وهو حال من ما اي مجموعا **فان** اي تصديق الرسول في جميع
ما علم بالضرورة محييه به اجمالا **كاف في الخروج به من عهد الايمان**
اي التكليف به ولا يخط عطف على كاف اي ولا تنخفض **درجته عن درجته**
الايمان التفصيلي في الخروج به عن العهد اما في كمية الثواب فتخط لكون
التفصيلي شق على النفس وافضل العبادات اخيرا اي اشقها كما نطق به

بما قلناه

الحديث وسيصرح الشارح بذلك فيما سياتي بقوله ولا خفا في ان التفصيلي
ازيد بل اكل و اشار الى نتيجة الحد بقوله **فالمشرك المصدق**
بوجود الصانع وصفاته لان كون مومنا في حالة من الحالات الا في
حالة واحدة وهو كونه مومنا **بحسب اللغة دون الشرع** وذلك
لان المعنى في مفهوم الايمان لغة مطلق التصديق الصادق بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما جابه عن الله تعالى كوجود
الصانع وصفاته بخلاف الايمان شرعا فان المعنى في مفهومه
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة محييه
به وذلك منتف عن الشرك **لا خلا له بالتوجيه** الذي هو من
جمله ما علم بمحي النبي به بالضرورة **والله** اي الايمان بحسب اللغة
اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثر **هم بالله** اي في حاله من الاحوال
الاول هو مشركون اي الا في حال اشراكهم واحسن من ذلك اكثر غيب
الاقول وهو من تاله في الجاهلية فانه مومن شرعا بالتصديق بجميع
ما يجب الايمان به اجمالا **والاقرار به** اي بما جابه على الوجه السابق
اي باللسان الاول للتعديده والثانية للالة وفي عطف
الاقرار على التصديق اشارة الى انه ركن من حقيقة الايمان
كالصديق ولما كان هذا العطف قد يوهمان الاقرار مساو
للتصديق من كل وجه بجامع الركنية دفع الشارح ذلك بقوله
الا ان اي لكن التصديق ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط
وجوبه عن المكلف اصلا لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه
والاقرار قد يحتمله اي السقوط كما في حالة الاكراه فان قيل قد
لا يبقى التصديق هذا السؤال متوجه على قوله ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط ونقضي بالسؤال ان دعوى عدم السقوط في
جميع الاحوال منقوضة اذ قد يستقط في بعض الاحوال كما في
حالة التورم والعفلة والموجبة الجزئية يتناقض السالبة
الكليه قلنا التصديق باق في القلب والذهول انا هو
عن حصوله هذا الجواب ينسب على مقدمة وهي ان التصديق

هل هو كلام نفسي وادراك فعلي الاول وهو مذهب الامامية لانها
بينه وبين النوم والعقله لقيامه بالنفس في حال حصولها كحال انتقامها
وكذا على الثاني بناء على ما ذهب اليه الفلاسفة والاستاذ ابو حنيفة
الاسفراخي اما على مذهب الفلاسفة فلانه امنا فاة عندهم
بين النوم والادراك لان النوم يعني الحواس الظاهرة دون
الباطنة التي اشتوها فيقع الادراك بها في حال النوم واما على
مذهب الاستاذ فليعدم اتحاد محلها على ما يشعر به قوله صلى الله
عليه وسلم تنام عيني ولا ينام قلبي او كما قاله فذهب الاستاذ
في هذه المسئلة قريب من مذهب الفلاسفة لكن بجأ لفيه
من وجهين احدهما انه لا يقول بالحواس الباطنة التي يقول
ابوها والثاني انه لا يقول بعدم مصادة للنوم والعقله واما
قال بعدم المناقاة لعدم اتحاد المحل كما قد علمت واما على
المذهب المعبر وهو ان الادراك ينافي بالعقله والنوم كما هو
مذهب الاشاعرة فلا يتناقى الجواب بالتصديق باق في حال
حصولها بل بما اشار اليه بقوله ولو سلم انه غير باق في
القلب حال النوم والعقله فالشارح جعل المحقق اي
الموجود الذي لم يطرأ عليه ما يصاده من التكذيب القلبي
او علامته في حكم الباقي حتى كان الموم حقيقه اسما
لمن امن اي كان متصفا بالايان في الحال او في الماضي
دون الحال ولم يطرأ عليه ما يصاده من التكذيب القلبي
او ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره المصنف
من ان الايمان هو التصديق القلبي والافرار باللسان
مذهب بعض العلماء فيه اشعار بتضعيفه وهو اختيار
شمس الامنة وخبر الاسلام وذهب جمهور المحققين من
مشايخ الحنفية الى انه هو التصديق بالقلب فقط واما
الافرار شرط الاجرا الاحكام في الدنيا وليس شرط الحصول
حقيقته بل ركنا منها واما كان شرط الاجرا الاحكام لما ان تصديق

الحق في النوم
انما قاله
ابن العربي

القلب
في الدنيا
لا بد من
الافرار
من الدنيا
في الآخرة

القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر لسانه
فهو مومن عند الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق في العكس اي
موصوف بالعكس وهو انه مومن في احكام الدنيا وليس بمومن
عند الله تعالى وهذا اي ان الايمان هو التصديق بالقلب
فقط هو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله
والنصوص القرآنية والسنية معا صدق اي مساعدة مقوية
لذلك قال الله تعالى اوليك كتب اي خلق في قلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اي بسبب الايمان الحال
فيه وقوله تعالى ولما نافية بدخل الايمان في قلوبكم
اي الى الان لم يدخل فيها حيث جعل القلوب محل الايمان وقال
البي عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبي على دينك ودينه
هو الايمان وقال البي عليه الصلاة والسلام لا سامة حين
قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه ومما يعصده ايضا
الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب فانها واردة لبيان اتقان
الايمان والجواب من قبل المصنف انه حصل لقلب بالذكر انه اشتر
الاجرا ورئيسها فاللسان وان كان محلا ايضا كالقلب الا انه
حصل القلب لشرفه واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم
ان في الجسد مصنع الحديث ولهذا الجواب عدل
الشارح عن ان يقول والنصوص دالة عليه الى قوله
والنصوص معا صدق له فتلخص ان في الايمان ثلاثة
مذاهب احدها وهو الصحيح عند الشارح كما يوحى
مما تقدم عنه في شرح المقاصد ان الايمان هو التصديق
القلبي خاصة لكن ابد في الاعتداد به ظاهرا وخبيا بينه وبين
الله تعالى من الاقرار وثالثها وهو مذهب جمهور المحققين
من مشايخ الحنفية انه التصديق القلبي خاصة وليس الاقرار
شرطا في حقيقته والاعتداد به مطلقا بل في اجرا الاحكام

في الدنيا عليه والصحيح هو الاول كما مشي عليه جماعة من المحدثين ولما
قهر ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط عند جمهور المحققين
ورد عليه سوال من قبل الكرامية القائلين بان الايمان هو
التصديق **فقولهم** محض التصديق اللساني استار اليه بقوله
قَالَ قُلْتُ نَعَمْ تصديق لما قاله من ان الايمان هو التصديق
بقوله الايمان هو التصديق تفسير لنعم وهذا يسمى
في اصول الفقه بالقول بالموجب وتقديره ان قولك الايمان
هو التصديق مسلم واما قولك بالقلب فممنوع لغة وشرعا
كما اشار اليه الايمان بقوله **لكن اكثر اهل اللغة** لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والي الثاني وهو امتناعه شرعا
بقوله والنبي عليه الصلاة والسلام واصحابه رضي الله عنهم
كانوا يفتنون من المومن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار اي طلب التفسير عن مآ في قلبه من التصديق
القلبي قلت لا خفا على احد في ان المعتبر المعتبر به في
التصديق لغة شرعا عمل القلب حتى لو لم يتنا عدم وضع
لفظ التصديق لافي اللغة ولا في الشرع لمعنى اصلا او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة
والعرف الشرعي بان المتلفظ بكلمة صدقت من غير ان
يصدق بقلبه **صدق النبي عليه الصلاة والسلام** من
به فذلك على ان اطلاق اهل اللغة التصديق على كلته
ليس لذات الكلمة بل لدلالته على التصديق القلبي وكذا على ان
حكم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه اغا هو الجرح لدلالته على ذلك وهذا
اي ولاجل ان المعتبر في التصديق الذي هو الايمان عمل القلب لا كلمة
التصديق **صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان**
وهم من امن بلسانه دون قلبه واستشهد على ذلك بقوله
قال الله تعالى ومن الناس من يقولون امنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمومنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا اسلمنا اي استسلمنا وانقدنا فلو كان حقيقة الايمان
المعتد به عند الله تعالى هو التصديق باللسان لم يصح هذا النفي
واللازم باطل فكذا الملزوم فعلم ان المعتبر في الايمان ان يكون القلب
واما المقر باللسان وحده دون القلب **فلا نزاع في انه**
يسمى مومنا لغة اختلف في قوله لغة قيل حقيقة وقيل مجازا
ووجه عدم النزاع في التسمية ما قد علمت من ان التصديق في
اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على اللساني
لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير
اللساني ولا نزاع ايضا في انه **يجري عليه احكام الايمان**
ظاهر اي في ظاهر الشرع واما النزاع بيننا وبين الكرامية
في كونه مومنا **بيننا وبين الله** تعالى فمخت تفقيد الكرامية
يثبتونه لان الايمان عندهم مجرد التصديق اللساني والنبي
صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المناق فذلك حكمهم بايمان
الاول ويكفر الثاني مع استوائهما في التصديق اللساني على انه لا يكفي
في الايمان **فعل لسان في الايمان** وان مناط الايمان هو التصديق
بالقلب واما حكموا على الثاني بالكفر مع ايمانه بالتصديق
اللساني الدال على التصديق القلبي لقيام الدليل القطعي
على انتفاء تصديق القلب عنه بخلاف الاول فانه لم يقيم
دليل على انتفاء ذلك عنه فحكموا بايمانه نظر الدليل الظاهر
من غير دليل يدل على انتفاء المدلول وايضا **الاجماع**
حتى من الكرامية منعقد على ايمان من صدق بقلبه
وقصد **الاقرار بلسانه** ومنعه منه مانع من حرر وحق
فان قيل كيف صح من الكرامية الحكم على من ذكر بالايمان
مع عدم ايمانه بحقيقة التصديق عندهم **اجيب**
بانهم اقاموا القصد المقدور مقام اللفظ المتعذر فظهر بما قرنا
ان ليست حقيقة الايمان المعتد به عند الله تعالى مجرد كلمة الشهاد

اي كلمة الشهادة المجردة عن التصديق القلبي بنا على ما ذهب اليه الكرام
والا لما صح الحكم بالكفر على المنافقين واللازم باطل فالملزوم مثله
وقوله على ما ذهب اليه تعليل للمنفى اعني مجردة لا للمنفى ولما كان مذهب
جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان **يقصد** بقوله بالجنات
يقصد الجيم اي القلب لاستتار من جن اذا استتر وهذه المادة
تدل على الاستتار ومنه الجنة بالصواعي الدرقه لما فيها من
الوقاية والستر ومنه الجن لاستتارهم واطلق الجنة بالكسر
على ملايكة لا يستتارهم وعلى الجن لذلك وسميت الجنة بالفتح
بذلك لاستتارها بالثغاف الاشجار **واقتران** باللسان **وعمل**
بالايمان اشار جواب لما الى نفى ذلك المذهب القائل بترك
الايمان من الامور الثلاثة بقوله فاما **الاعمال** اي الطاعات فهي
تتزايد في نفسها اي تزيد بعضها على بعض بحسب المواظبة وعدا
او بحسب اختلاف الاشخاص والمراعاة بالاعمال ما عدا الاقرار لما
مؤمن انه جزء من حقيقة الايمان فتتناول ما عداه من الاقوال
وتتناول الافعال العرفية كالصلوة والزكاة وغير العرفية
كالكفر عن القتل والزنا مثلا **والايمان لا يزيد ولا ينقص**
قال بعض المحققين يعني انه يلزم من هاتين المقدمتين
ان الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لقبولها للزيادة
والنقصان وعدم قبول الايمان لذلك بقايم البرهان
فغير من المصائب ان الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان
بهاتين المقدمتين واما ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
فليس مقصودا له بالذات ههنا بل ذكر بطريق العرض جزا من الدليل
الدال على عدم دخول الاعمال في حقيقة الايمان ولك ان تقول ذكره بطريق
العرض باعتبار اخر فلا تنافي المتن قول الشارح **فهنا** اشار الى قوله
فاما الاعمال الخ وهذا يوضح نتيجة المقدمتين **مقامان** الاول
ان الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق لا يخفى ان الذي مر في كلام المص ان الايمان حقيقة

التصديق والاقرار فهذا لا يطابق كلام المتن نعم مطابق ما نقله
عن جمهور المحققين الا ان يراد بحقيقة الايمان اصيله ويكون
اقتضاه على اصيل باعتبار انه الجزء الاعظم واعلم ان هؤلاء
الجاهلير الثلاثة مع جعلهم العمل بالركان من حقيقة الايمان قطعوا
بعدم خلود تارك الاعمال في النار فدل ذلك على ان مرادهم
بالايمان المؤلف من هذه الثلاثة الايمان الكامل المحي لا
اصل الايمان الذي هو الاساس والاصل في دخول الجنة الموجب
تركه للخلود في النار اذ لو ارادوا ذلك لما صح الحكم بعدم الخلود في النار
على تارك الصلاة اذ كيفه يثبت الشيء بانتفائه واذا علمت
هذا علمت ان رد المص عليهم بقوله فاما الطاعات الخ ليس في
محله قتال وقول الشارح لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق هذا بحسب ما عنده فلا يصح حجة على الخصم
الا ان يكون نوطه لقوله ولا يرد في الكتاب والسنة
عطف الايمان على الايمان كقوله نعمان ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
مع القطف بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه عطف على المغايرة وهو قدر زائد عليها اذ الجزا
مغاير للكل مع دخوله فيه يعني ان العطف بظاهرها يقتضي
ذلك فيجب التمسك به ما لم يرد عنه قايم البرهان ولا برهان
ههنا يرد عنه فيجب التمسك به من غير عدول عنه فلا يلزم عليه
ما يقال انه ورد في الكتاب والسنة وكلام البلغاء عطف الجزا على الكل
اهتماما به وببيان الشرفه فلم لا يجوز ان يكون عطف الاعمال على
الايمان اهتماما بها وتخويفا عليها لكونها كالالايمان وكونها
سببا لتزويج ثمرته عليه **وردا ايضا جعل الايمان شرط صحة**
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو من فان الاول
للحال وهي قيد في عامليها وشرط فيه مع القطف بان المشروط
وهو الاعمال الصالحات ههنا لا بدخل في الشرط وهو ههنا
الايمان لا متناع اشترط الشيء نفسه لان المشروط بشئ مشروط

بكل جزء من اجزائه فلو كانت الاعمال اجزا من حقيقة الايمان وقد جعل
فيها لزم اشتراطها بكل جزء من اجزائه ومنها الاعمال فتكون مشروطة
بنفسها وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما
اي كالاتيات الذي في قوله تعالى وان طابقتان من المؤمنين اقتتلوا
اي قاتلت كل منهما الاخرى بغيا وعدوانا منها او من احدهما
وفي القتال على هذا الوجه ترك لبعض الاعمال الواجبة وهو الكف
عن قتال المؤمنين وقد اثبت الله تعالى للايمان تكليهما قبل لزم
ان لا يكون البعض المتزول من الايمان والا لا يخل الايمان بدونه
لا خلال الحقيقة المركبة من اجزا با خلال جزء منها واللازم
منتفيا لاية فكذا المأزوم فدل على ان الاعمال ليست من
الايمان على ما مر من ان ترك الاعمال لا يخرج عن الايمان بدليل
الاية وما ذكرناه من التقرير معنى قوله مع القطع بانه اي
الشان لا تحقق للشي المركب من اركان كالايان يدون
ركنه اي جزئه ولا يخفى على ذي لب ان هذه الوجوه التي
اوردناها دليل على المقام الاول انما تقوم اي تحصل من قام
بمعنى حصل وثبت فيكون قوله حجة حالا وجوز ان يكون
يقوم بمعنى يصير فيكون قوله حجة خبر اي انما يصير حجة
على من جعل الطاعات ركنا اي جزا من حقيقة اي ماهية
الايمان المطلق بحيث ان تاركها اي الطاعات او بعضها لا يكون
مؤمننا كما اي كالجعل الذي هو رأي اي معتقد المعتزل لا
على من ذهب الى ان اركان من الايمان الكامل كما هو مذهبنا
رحمه الله وحض الشافعي رضي الله عنه بذلك وان شاركه في هذا
القول جمهور المحدثين والفقهاء النصب للخلاف بينه وبين الحنفية
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها اي مع اجوبتها فيما ذكر
فلا حاجة بنا الى اعادة ثبوتها والمقام الثاني ان حقيقة اي ماهية
الايمان المطلق لا تزيد ولا كسبة ولا كيفية اي لا يزيد باحدى
الصفتين في شخص عن في اخر او في شخص واحد بالنسبة الى زمانين

بنقص
ولا

لما مر من انه التصديق القلبي بجميع ما علم بالصواب بحجبه صلى الله عليه
وسلم به من عند الله تعالى مع الاقرار عند المص ومن قال بقوله
ومجرد اعننه عند جمهور المحققين من الحنفية وترك الشارح
ذلك لتقدمه هذا ان اراد الايمان شرعا وان اراد الايمان
لغة فلا حذف في كلامه الذي بلغ نعت ثان للتصديق حد الجزر
اي حقيقة الجزم والادعاء او نهايتها بنا على ما مر من ان المعتز
في مفهوم الايمان اليقين مع الادعاء والقبول وهذا التصديق
المذكور لا يتصور اي لا يمكن فيه زيادة لانه بلغ النهاية ولا نقضا
وهو ظاهر حتى غاية لا يتصور ان من حصل له حقيقة التصديق
فوالتي بالطاعات او تركب المعاصي فتصديق بقية باق على جايه
لا تغير فيه اصلا جبر اخر لتصديقه او حال موكة وانما كان تصد
باق لا تغير فيه في الحالة المذكورة اعني الايتان بالطاعات او تركها
المعاصي لانه لا مدخل للطاعات ولا للمعاصي وجودا ولا عدما
في حقيقة التصديق والاثبات الدالة على زيادة الايمان
جواب عما يقال ما وجه نفى الزيادة والنقص مع الايات
المصرحة بالزيادة كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا
وبغيرها وتقدير الجواب ان تلك الايات محمولة على ما ذكره الامام
ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه من انما اي العصاة رضي الله عنهم
كانوا امنوا في الجملة اي بحمله ما جابه صلى الله عليه وسلم قبل
استكمال نزول القران ثم ياتي فرض مجرد فرض حكاية للحال
الماضية فكانوا يومنون بكل فرض خاص يتحدد وحاصله
اي حاصل ما ذكره الامام ابو حنيفة رضي الله عنه انه اي
الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا القدر
وهو الزيادة بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور اي لا يمكن
في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام وفيه اي في قوله
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام نظر
لان الاطلاع على تفاصيل القران يمكن في غير عصر النبي عليه

الصلاة والسلام والايان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً
فيما علم تفصيلاً فاذا آمن بعد عصر صلى الله عليه وسلم شخص بجميع
ما يجب الايمان به على وجه اجمال ثم اطلع عليه مفصلاً بات
علمه بجميع افرادة على وجه التفصيل والتعيين فامتن بها كذلك
فلا يخفى انه حصل له في ايمانه زيادة لم تكن قبل ذلك
وهو الايمان بالخصوصيات فهو هذا اندفع ما قيل في جواب النظر
ان ما ذكره الشارح من قوله **ولا يخفى ان التفصيلي ازيد**
ممنوع لحصول الايمان بجميع ما يجب الايمان به في حال
الاجمال كالتفصيل فتلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها
قبل الاطلاع حاصلات فبلاطلاع عليها لم تنقلب من النقص
الي الزيادة بل من الاجمال الي التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي
صلى الله عليه وسلم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما
جابه النبي عليه الصلاة والسلام فكما ازدادت تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها الاحمال وقول الشارح **بل اجمالاً مسلم**
وبغير مفيد لانه ليس من محل النزاع وحاصله ان افراد ما يجب الايمان
به لما كانت في التفصيل عينها في الاجمال لم يتصور في التفصيلي
زيادة بخلاف ما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان الايمان بجملة
ما جابه كان يزاد بازدياد الفرائض المنزلة وحاصل الدفع
ان الايمان في التفصيلي تعلق بالخصوصيات وبالافراد وفي
الاجمالي تعلق بالافراد فقط فزاد التفصيلي على الاجمالي بالاجمال
بالخصوصيات واما قوله بل اجمالاً وليس من تمام الجواب بل
يتبع به **وما يرمي من ان الاجمالي** جواب عما يقال ان دعوي
كون التفصيلي ازيد بل اجمالاً منقوضه بما قاله العلماء من ان
الاجمالي لا يخط عن درجته اي التفصيلي وحاصل الجواب ان ما
ذكر من عدم الخطا فانما هو في التصديق باصل الايمان لا في
المساواة في الدرجه بحيث لا يزيد احد على الاخر فلا ينافي
ما قلناه من ان التفصيلي ازيد بل اجمالاً ثم اشار الي محل ثبات

الاجمال

للآيات بقوله وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زياده عليه
في كل ساعة فمنعني زيادة الايمان الثبات والدوام عليه **وحال**
اي هذا القول انه اي الايمان يزيد **بزيادة الزمان** اي بتجدده في الزمان
فمروغ انه لا مدخل لزيادة الزمان في زيادته ومما ورد عليه ان
الايمان حقيقة مستمرة فكيف تزيد بزيادة الزمان **اجاب**
انما زاد بزيادة الزمان **انه عرض لا يفتي** من ما ينسب اليه **الاستجداد**
واما الحقائق المستمرة التي لا تزيد بزيادة الزمان فهي الاعيان وفيه
اي هذا القول **نظراً لان حصول المثل** اي مثل الشيء بعد انعدام المثل
الذي هو ذلك الشيء لا يكون من الزيادة عليه في شيء كما في سواد الجسم
مثلاً فان السواد الحاصل فيما بعد الزمان الاول لا يكون من الزيادة
على السواد الحاصل في الزمان الاول في شيء وقيل يحمل ثالك للآيات المراد
بزيادة في الآيات **زيادة مثله** وفسر مثله بقوله **واشراق نون**
وفسر نون بقوله **وصيابه في القلب** وهذا الايمان في ما ذكره النووي رحمه
الله في شرح مسلم من تفسير ثمرته بالاعمال لان الاعمال كانت سبباً
في ترتب ثمرته للايمان عليه اطلاق عليها ثمرة ويشير اليه قول الشارح فانه
اي الاشراق **يزيد بالاعمال الصالحة وينقص بالمعاصي ومن ذهب**
الي ان الاعمال من الايمان **تفتي** **بزيادة الزمان** **والنقصان** **ظاهر** **للانحياز**
الي تاويل بخلاف من ذهب الي ان الايمان مجرد التصديق او التصديق
والاخبار **وهذا** اي لا اجل ان قبوله الزيادة والنقصان على هذا المذهب
ظاهر **فيلزم ان هذه المسئلة** اي الايمان لا يزيد ولا ينقص
فروع مسئلة كرون الطامات من الايمان فمن قال انها ليست
من الايمان قال بانه لا يزيد ولا ينقص ومن قال انها منه
قال بانه يزيد وينقص وفي قوله قيل اشعار بضعف
هذا القول وان كلامهما مسئلة مستقلة وقال بعض
المحققين لا يسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة
والنقصان قال الامام النووي رضي الله عنه في شرح مسلم
الظاهر وانما علم ان نقص التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاير

الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تغتريهم
السببه ولا ينزل ايمانهم بعاصم بل لا تزال قلوبهم مشرحة بغيره وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفة ومن قاربهم وحوهم
فليسوا كذلك وهذا اما لا يمكن انكاره ولا يشكك عاقل في ان نفس
تصدق اي بكر من الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس وهذا
قال البخاري في صحيحه قال ابن ابي مليكة ادرت ثلاثين من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلمتهم بخلاف النفاق على نفسه
ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل واسه اعلم
انتهى وهذا معنى قوله **بل تتفاوت حقيقة التصديق قوة وضعفا**
تبيّن ان المقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي
عليه الصلاة والسلام حاصله ان التصديق هو اليقين مع الاذعان
والقبول وهو مقول بالشك بل قرادة قوة وضعفا حتى ان منها
ما يبلغ حد المعايير ولهذا قال على كرم الله وجهه لو كشف
الغطاء ما ازدت يقينا وفي قوله **بل تتفاوت قوة وضعفا** اشعار
بان مرادهم بالزيادة والنقصان القوة والصعف فتشاعروا في اطلاق
ما هو من مقولة الكم على ما هو من مقولة الكيف **ولهذا** لما في الاجل
ان حقيقة التصديق تقبل الزيادة والنقص بمعنى القوة والصعف
قال السيد الجليل ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ولكن
ليطمئن قلبي اي ليزداد يقيني فانه يدل على ان التصديق للناسي
من الغاسة اقوى من عينية ولكن فسر بعضهم بما يليق بمقام
السيد الجليل ابراهيم الخليل فقال قوله وليطمئن قلبي معناه
عما هو فيه من القلق الناشئ من الشوق بلا معرفة كيفية الايمان
بقي هنا اي في مسألة الايمان **بجث اخر وهو ان بعض القدرية**
لغيب على المعتزلة لانهم قالوا بنفي القضاء والقدر في افعال العباد
حيث زعموا انها مخلوقة لهم **وقيل** عن بعض القدرية انه قال
لسنا بقدرية بل انتمو القدرية واعتقادكم انباء البذر قالوا
وهذا امتويه بل انتم القدرية من هولاء الجهلة ومباهتة ونواح

فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الحق سبحانه وتعالى ويضيفون
القدر والافعال الى الله تعالى وهو لا يجهل بصيغته الى انفسهم
ومدعي التي لنفسه ومضيفها اليها اولى بان ينسب اليه ممن يعتقد
لغيره وينفيه عن نفسه ذكره المؤيد رحمه الله تعالى في شرح مسلم
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي العلم المجرد عن الادعاءات
والقبول **واطبق علما ونا معشر اهل السنة على فساد** اي هذا
المذهب لان اهل الكتاب كانوا يعرفون بنوع محمد عليه
الصلاة والسلام اي همة نبوته وحقيقتها كما كانوا يعرفون انهم
مع القطع منا ومن بعض القدرية بكفرهم **لعدم التصديق** الذي هو
العلم المقرون بالاذعان والقبول بالعدم مجريه وهو الادعاء والقبول
ولان من الكفار اعلم من اهل الكتاب من كان يعرف الحق
وهو النبوة **يقينا** مصدرا موكد وفي تأكيد المعرفة باليقين
اشعار بانهم اذ فهموا **انما كان ينكر** **عناد** اعني الظلم في الامة
واستكبار اعني العلوفية **قال الله تعالى ومحمد وابها**
واستيقنتها انفسهم والواو في واستيقنتها الحال من الواو
في ومحمد واو فرع على قوله **واطبق علما ونا** على فساد قوله
لا بد من بيات الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها
اي تيقنها من غير اذعان وقبول فهو تفسير للمعرفة وبين التصديق
اي العلم بها المقرون بالاذعان والقبول واعتقادها اي
عقد القلب وربطه عليها وهذا يتضمن الادعاء والقبول
ليصح علة لا بد كون الثاني اي التصديق بها واعتقادها **ايما**
دون الاول اي معرفة واستيقنتها والفرق المذكور في كلام بعض
المشايخ ان التصديق بخبر عن ربط القلب على ما علم من اخبار
الخبر اي تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاها وكفها
عن ان تتلقاه بالكف والامكار والعناد والاستكبار قاله الكنتلي
وهو اي الربط المذكور امراي فعل كسبي للنفس وفسه بقوله
ثبت باختيار المصدق وهذا اي ولان التصديق عبارة عن

ربط القلب الخوان الربط امر كسبي ثاب عليه **و** جعل من اس
 العبادات سبيل المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب لمن وقع
 يصير على جسم **فحصل له معرفته انه جدار او جرد** وحاصل الفرق
 ان التصديق لما كان عبارة عن ربط القلب على ما علم اتيب
 عليه باعتبار الربط لكونه من الافعال الاختيارية المقدورة للنفس
 لا باعتبار العلم السابق لذلك الربط لكونه من الكيفيات النفسانية
 الغير الداخلة تحت فذرة المكلف بخلاف المعرفة فانها لكونها عبارة
 عن محض العلم المجرد عن الربط لا ثواب فيها وفي قوله فانها ربما تحصل
 بلا كسب الخ اشعار بانها قد تحصل عن كسب واختيار فتكون اعم منه
 وسياتي في كلام الشارح التفرع بما هو قريب من هذا **وهذا** اي الفهم
 المذكور في كلام المشايخ ما ذكره **بعض المحققين من ان التصديق**
شوان **تسبب** باختيارك الصدق اليه **الخ** بان تتطهر في خبره وتستدل
 على صدقه بالبرهان فاذا ادلك البرهان على صدقه ووقع في قلبك
 ذلك تسببت الصدق اليه باختيارك مرعبا له معترفا
 بانه غير جاهد له **حتى لو وقع ذلك** اي نسبة الصدق اليه **المحرر**
من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وبهذا البينات
 ظهر ان ما قاله هذا البعض ليس عين الفرق المذكور
 في كلام المشايخ لان العلم السابق على الربط المخصوص في كلام المشايخ
 اعم من العلم الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن
 الواقع في القلب من غير اختيار بخلاف العلم السابق
 على النسبة المخصوصة في كلام هذا البعض فانه مقصور على
 الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن الواقع في القلب
 من غير اختيار بخلاف العلم السابق على النسبة المخصوصة
 في كلام هذا البعض فانه مقصور على الحاصل بالاختيار والنظر
 في البرهان **وهذا** المذكور في كلام المشايخ وبعض المحققين
 من ان التصديق جعل اختياري هو الربط المخصوص في كلام المشايخ
 والنسبة المخصوصة في كلام البعض **مشكل لان التصديق**

في القلب

من اقسام العلم اي حصول صورة الشيء في العقل وهو اي العلم باقسام
 الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية ثم اشار الى
 بيان الدليل على انه من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
 بقوله **لانا اذا تصورنا النسبة المحكية بين الشيئين** وشككتنا في انها
 اي النسبة متصفة بالاثبات او النفي بمعنى الثبوت في الخارج او الانتقا
 فيه ثم اقيم البرهان اي الدليل القطعي على ثبوتها فالذي **يجعل لنا هو**
الاذعان والقبول **ان تلك النسبة** ولا فعل لنا هناك اصلا وهو اي
الاذعان والقبول **للك النسبة** **معنى التصديق والحكم بها**
والاثبات والاعتقاد لها فالكل الفاظ مترادفة معناها واحد
 وهو الاذعان والقبول وان اوهم بعضها ان التصديق من قبيل
 الافعال **نعم** استدراك على قوله من الكيفيات النفسانية وافع
 لتوهم انه ليس اختياريا مطلقا في ذاته ولا في اسبابه اي لكن
تحصيل تلك الكيفية النفسانية يكون الاختيار **اللا لالة في**
مباشرة **الاسباب** **المحصلة** **لتلك الكيفية** **وصرف النظر** **اعم**
 من نظر البصيرة ونظر البصر وعطفه على المباشرة من عطف العام
 على الخاص ورفع الموانع كالنوم والغفلة وغير ذلك وكالساكن
 الحسي في المذهب كالحس الطاهر **وعود ذلك** من الشروط كترتيب
 المقدمات **وبهذا الاعتبار** وهو ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
 الخوانا للسببية يقع اي يوجد **التكليف بالايان** وان كان من الكيفيات
 النفسانية الغير المقدورة نظر الى القدرة على اسبابه فلا يقال
 ان مقتضى ما ذكرته من ان التصديق كيفية نفسانية ان لا يصح التكليف
 بالايان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية **وكان هذا الاعتبار** وهو
 ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار **الخ هو المارد يكونه** اي بالايان
كسبيا **اختياريا** **وان كان** **المعروفه** **عطف** **على يقع** **التكليف** **لانها قد تكون**
بدون ذلك **الا اعتبار** **نعم** **استدراك** **على قوله** **لانها قد تكون** **بدون**
 ذلك اي يمكن بلزم **ما ذكرنا** من ان تحصيل تلك الكيفية يكون
 بالاختيار مباشرة **الاسباب الخ** **ان تكون** **المعروفه** **اليقينية** **لا اليقينية**

المكتسبة بالاختيار تصديقا واباس اي كانه رعايا بذلك وهو
 كون المعرفة المذكورة تصديقا يحصل اي حين اذ تكون المعرفة
 المذكورة تصديقا يحصل ما هو المعنى في مفهوم الايمان وهو
 المعنى الذي يعبر عنه بالفارسيه بكونه ويدن وهو الاذعان والقبول
 لا اعتبار في مفهوم التصديق وقد فرض ان تلك المعرفة
 تصديق وليس الايمان والتصديق سوى ذلك المعنى المذكور
 فلا يقال الكلام في حصول الايمان والتصديق لا في حصول
 المعنى المذكور ولما ورد عليه ان بعض الكفار المعاندين
 المستكبرين قد يحصل له ذلك المعنى الذي هو الاذعان والقبول
 يحصل تلك المعرفة اجاب بمنع ذلك كما اشار اليه بقوله
 وحصوله اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسيه بكونه ويدن
 للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع لما علمت من ان الاذعان
 هو الانقياد لما علم وكون القلب اليه واطمينان به والقبول هو
 ترك العناد والجود له وبنا الاعمال عليه فلو حصل الاذعان
 والقبول للمعاندين المستكبرين لزم اجتماع الصديق وعلى تقدير الحصول
 بان يراد الاذعان والقبول بالقلب فلا يمنع حصولهما لبعض
 الكفار المعاندين المستكبرين باللسان لعدم اجتماع الصديق
 على محل واحد فنكفرهم اي الكفار المذكورين بكونهم بانكارهم
 باللسان واصرارهم على العناد واستكبار بالحوارج الظاهرة
 وما هو عطف على انكارهم من علامات التكذيب والانكار
 القليلين والحاصل ان العمد في تكفيرهم حصول تلك
 العلامات التي نصيها الشارع للدلالة على التكذيب
 والانكار ولا بحث لنا عما وراء ذلك والايمان والاسلام
 مفهومهما واحد ولكون المبتدأ المحذوف مفردا فهذا الخبر لان
 الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
 الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
 التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر فليعلم ان الايمان والاسلام

والله اعلم

هذا

هذا الخبر لان
 الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
 الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
 التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر فليعلم ان الايمان والاسلام

معنى

بمعنى واحد ويؤيد اي هذا المذهب القائل بان الايمان والاسلام
 واحد قوله تعالى فخرجنا من كان فيها اي القرية من المؤمنين
 فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين ووجه التأييد ان معنى
 الآية والله اعلم فارادنا ان نخرج من كان فيها من المؤمنين فما
 وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فاولا ان حقيقة
 الاسلام والايمان واحد لما صح استئنا المسلمين من المؤمنين ولما كانت
 الهيئتنا انما يستلزم تصديق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان
 الايمان اعم من الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى قال يوديدون يد
 وانما خص غير بالانها لو كانت صفة لبيت قدمت عليه لم
 يصح المعنى اذ يصير المعنى فاجدنا فيها بيتا بغير بيتا من
 المسلمين فيقتضي ان الجميع مسلمون مع ان الجميع كافرون لا اهل
 بيت واحد وبالحجلة اي سوا اتحاد مفهوم او ما صدق اي
 لو تزلنا وقلنا ان الآية انما دل على التناوب في الصدق
 لا الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى لا يصح في الشرع ان يحكم على اهل
 مؤمن وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وحاصله مع الايضاح
 ان ايجاب احدهما لا حد شرعا بوجوب ايجاب الآخر له وسلبه
 عنه كذلك يوجب سلبه عنه فاجاب احدهما بشي وسلب
 الآخر عنه جمع بين النقيضين اذ فيه اثبات الشي وسلبه
 لما بينهما من الاتحاد ولوما صدقنا ولا نفى بوجدتهما
 سوى هذا الاتحاد في المفهوم بعينه وظاهر كلام
 المشايخ انهم ارادوا بوجدتهما عدم تعارضهما بمعنى
 انه لا يتفك احداهما عن الاخر اي لا يحصل بينهما انفكاك من
 الجانبين ولا من احدهما فالمراد الاحد الدابر لما سياتي في كلامه
 والحاصل انهم ارادوا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم عدم التعارض
 بمعنى عدم امكان الانفكاك لا بمعنى عدم التعارض بحسب المفهوم
 كما اشار اليه بقوله لا اتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
 من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به اي تكلم من امره

هذا الخبر لان
 الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
 الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
 التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر فليعلم ان الايمان والاسلام

هذا الخبر لان
 الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
 الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
 التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر فليعلم ان الايمان والاسلام

ونواهيته واهله هو الانقياد والخضوع لا لوهيته تعالى اي
وجوب الوجود وذا اي الانقياد والخضوع لا لوهيته الذي هو مفهوم
الاسلام لا يتحقق الا بقوله لا اله الا الله الذي هو مفهوم الايمان
فان انقياد والخضوع وان كانا عين التصديق لكن اختلف
مفهومهما بحسب متعلقهما اعني الاوامر والنواهي في التصديق
المفسر به الايمان والالوهية في الادعاء والقول المفسر به الاسلام
فلا يكون مفهوم الايمان والاسلام واحدا وان لم ينفك الايمان
عن الاسلام حكما لعدم تحققه بدونه والى هذا اشار بقوله لا اله الا الله
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران ومن اثبت التغاير
من تمام كلام الكفاية يقال له ما حكم من امن ولم يسلم واسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحد ما حكم ليس ثابت للاخر فظهر ان
قوله اذ لا يمكن شرعا اثبات حكم احدهما وليس ثابت للاخر
وان قال لا حكم لاحدهما الا وهو ثابت للاخر فقد سلم عدم
التغاير بمعنى عدم امكان الانفكاك **فان قيل**
سئنا السؤال قوله وطاهر كلام المصالحح ان يكون الايمان والاسلام
متحدين ولو في الصدق قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
فيتنافى القول باتحادهما ولو في الصدق وقول المصالحح ان
لا ينفك احدهما عن الاخر لان الله تعالى احبهما قولهم امنا
غير مطابق للواقع حيث نفى مضمونه عنهم وهذا النفي في
قوم المصالحح ولد استدرك عليه بقوله ولكن قولوا اسلمنا دلولا
ان هذا القول صدق لما صرح الامر به بعد النهي عن القول الاول
في المعنى لكونه كذا يؤول ذلك صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد باتحادهما وعدم انفكاك احدهما عن الاخر
ان الاسلام المعبر به في الشرع وهو الادعاء والقول بالباطن
لا يوجد بدون الايمان وهو في الالافية بمعنى الانقياد والظاهر
من غير انقياد الباطن اي هو في الالافية بالمعنى اللغوي اذا الاسلام

لغة

لغة هو الاسلام اي الخضوع والانقياد سواء كان بالقلب او الجوارح الظاهر
وقوله بمعنى لغة حال من الانقياد والظاهر اي كايضا بمعنى التلطف بكلمة
الشهادة يعني ان الاسلام بمعنى الانقياد والظاهر من غير انقياد الباطن نسبه
الى الاسلام القلبي المعتمد به شرعا نسبة التلطف بكلمة الشهادة من غير قصد
في باب الايمان فان قيل قوله عليه الصلاة والسلام هذا السؤال ايضا
وارد على القول بانها متلازمان في الصدق وعدم الانفكاك وتقريره
ان قوله صلى الله عليه وسلم ان شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتقوم رمضان وتخرج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على الاسلام هو الاعمال لقوليه والفعلية
لا التصديق القلبي وحده قلنا المراد به اي بقوله عليه الصلاة والسلام
ان تشهد الخ ان عمرات الاسلام وعلاماته ذلك ففي الكلام اضرار
مصناف فالمحكوم عليه في الحقيقة بهذه الاعمال هو ثمرات الاسلام
لانفس الاسلام ويحتل عدم الاضرار بل اطلاق الاسلام على هذه الاعمال
اطلاق السبب على المسبب ان اعتبرته فوايد وثمرات او اطلاق المدلول
على الدال ان اعتبرته علامات ومما يدل على ان المراد بالاسلام في الحديث
ثمراته اطلاق الايمان على الاعمال في حديث الوفاء واليه اشار
بقوله بما قال عليه الصلاة والسلام لتؤمن وفدا عليه انذرون
بما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة واتى الزكاة
وسوم رمضان وان تعطوا من المعتم الخمس وكون هذه الاعمال
ثمرات الايمان لاحقيقتها محل جزمنا ومنك ايها السائل وكما قال
عليه الصلاة والسلام الايمان يضع ويبعون شعبه اعلاها
قوله لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق فان
كون هذه الشعب ليست اجزا الايمان بل ثمرته وعلاماته
محل جزمنا فالمعنى شعب الايمان يضع الخ والبضع من الثلاثه
الى الشيع واذا وجد من العبد التصديق اي تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجسمة به

وقد منع ذلك المجزئي بان قال البضع الاعمال
لثلاثة من السوء والاستعمال والعمود والاعمال
التي روي عليه واكثر الا وهو قوله صلى الله عليه
وسلم هذه هي الجواهر الفضل صلاة الواحد يصفه وعمر بن
الخط

على ما سبق به علمه كونه عتبا عنا وهذا خبر عن قوله وحصول الحواما
الايان الاجالي الذي به يخرج عن الكفر فهو حاصل في الحال فلا معنى
لتقييده بالمسيبة ولما نقل عن بعض المشايخ انه لا يجوز ان يتغير
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة اي الاعتبار
والاعتداد بالخاتمة اي ختام العمل فيجوز ان يقول انا مؤمن ان
شاء الله تعالى ولو معلقا للجل بالخاتمة لا تعليقا للايمان الحاصل
في الحال اذ لا عرق به حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان
كان لم يزل عم على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
فعود بالله تعالى وان كان طول عمره على التديق والطاعة بنا على ما
اشار اليه بقوله تعالى حق ايليس عليه لعنة وكان من الكافر ميت
اي لم يزل فيما مضى من الكافرين مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل الامر بالجمود
لادم حتى عد من الملائكة وخرج استثنائهم استثناء متصلا في قوله تعالى فيجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ايليس فظهر ان المعبر هو ايمان المواتة الذي
يوافي صاحبه عند الوفاة وهو المنجي عن الخلود في النار ولما كانت
يجز معلوم الحصول لا يستلزم ان الله تعالى به في جملة المعينات
التي لا يطلع احد من الخلق على شيء منها الا بطريق المعجزة
او الكرامة كما سيأتي في آخر هذا الكتاب مع تقييده بالمسيبة
واما الايمان الحاصل في الحال فانه وان كان ايمانا حقيقيا
لكن لما لم يثبت عليه مشرته لم يعتد به على ما اشتهر
اليه في الآية المذكورة في حق ايليس ويقول عليه الصلاة والسلام
السعيد من سعد في بطنه والشقي من شقي في بطن امه
اشار المصنوع لما ابي بطلان ذلك البناء في الصحة
المذكورة على ان المعبر هو ما عند الخاتمة لا ما هو الان فانه
قد تبدل لانها امه الذي حدد به بقوله والشقي قد
يشقي بان يرتد بعد الايمان بعود بالله تعالى والشقي قد
يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقا
دون الاسعاد والاستقاربها من صفات الله تعالى اي صفات

هذا الخبر عن قوله وحصول الحواما
الايان الاجالي الذي به يخرج عن الكفر فهو حاصل في الحال فلا معنى
لتقييده بالمسيبة ولما نقل عن بعض المشايخ انه لا يجوز ان يتغير
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة اي الاعتبار
والاعتداد بالخاتمة اي ختام العمل فيجوز ان يقول انا مؤمن ان
شاء الله تعالى ولو معلقا للجل بالخاتمة لا تعليقا للايمان الحاصل
في الحال اذ لا عرق به حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان
كان لم يزل عم على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
فعود بالله تعالى وان كان طول عمره على التديق والطاعة بنا على ما
اشار اليه بقوله تعالى حق ايليس عليه لعنة وكان من الكافر ميت
اي لم يزل فيما مضى من الكافرين مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل الامر بالجمود
لادم حتى عد من الملائكة وخرج استثنائهم استثناء متصلا في قوله تعالى فيجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ايليس فظهر ان المعبر هو ايمان المواتة الذي
يوافي صاحبه عند الوفاة وهو المنجي عن الخلود في النار ولما كانت
يجز معلوم الحصول لا يستلزم ان الله تعالى به في جملة المعينات
التي لا يطلع احد من الخلق على شيء منها الا بطريق المعجزة
او الكرامة كما سيأتي في آخر هذا الكتاب مع تقييده بالمسيبة
واما الايمان الحاصل في الحال فانه وان كان ايمانا حقيقيا
لكن لما لم يثبت عليه مشرته لم يعتد به على ما اشتهر
اليه في الآية المذكورة في حق ايليس ويقول عليه الصلاة والسلام
السعيد من سعد في بطنه والشقي من شقي في بطن امه
اشار المصنوع لما ابي بطلان ذلك البناء في الصحة
المذكورة على ان المعبر هو ما عند الخاتمة لا ما هو الان فانه
قد تبدل لانها امه الذي حدد به بقوله والشقي قد
يشقي بان يرتد بعد الايمان بعود بالله تعالى والشقي قد
يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقا
دون الاسعاد والاستقاربها من صفات الله تعالى اي صفات

اشارة الى مسئلة
التكوين كما هو
المشهور

التكوين

التكوين كما اشار اليه بقوله لما ان الاسعاد تكوين السعادة والا
تكوين الشقاوة فانه تعالى موصوف ازلا وايدا باسعاد المرء وقت
سعادته واستقايه وقت شقاوته لا يتبدل فيها ولا تغير كما اشار
اليه بقوله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر
ان القديم لا يكون محلا للموادث وانما التبدل والتغير في
اثرهما وهو السعادة والشقاوة ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
السعيد من سعد في بطن امه ان الفايظ بالسعادة الحقيقية
من علم الله سبحانه وتعالى انه يحتم له بالسعادة وهو في بطن امه
وكذا المحدث ول بالشقا الا يدي من علم الله تعالى انه والعياذ بالله
تعالى يحتم له بالشقاوة في ابتدائه فطرته وهذا لا ينافي ان يكون الاول
شقا قبل ذلك والثاني سعيدا قبل ذلك فلا ينافي تغير السعادة والشقا
وايضاح ذلك ان السعادة والشقاوة من صفات العبد فيجوز عليهما
التبدل والتغير عند انتهاء الامد المضروب لكل منهما ولا يلزم
من تغيرهما وتبدلها تغير الاسعاد والاستقاربها من صفات الله
تعالى بل تغير تعلقها بنا على ان التكوين صفة حقيقة كالقدرة
والارادة اما على القول بان التكوين نفس تعلق القدرة والارادة
فلا سعاد والاستقارب من قبيل التعلقات الاعتبارية المتحددة
ولا يمتنع انضافها بالتغير لكونها ليس من الصفات الحقيقية فتأمل والحق
انه لا خلاف بين الاسعادية والماتزديده في مسئلة المشه في
المعنى لانه اي الشان ان اريد بالايمان والسعادة مجرد
حصول المعنى اي الحصول المجرد من الموت على ذلك فهو اي المعنى
حاصل في الحال فلا معنى لتقييده بالمسيبة وان اريد ما يتيم
عليه النجاة من الخلود في النار والتمرات كدخول الجنة والنار
بنعيمها واعظمه النظر الى وجه الله الكريم فهو في مسيئة الله
تعالى لا قطع حصوله عند الموت في الحال فمن قطع بالحصول
كما تزايد به اراد الاول ومن فوض الى المسيبة كالاشاعة
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول وزنه فعول مشتق

تق

من يثبت رسالته بقوله واول الانبياء ادم واما هو محمد صلوات
 الله وسلامه عليهم اجمعين فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا
 من البشر يعني ان رسل الله تعالى الى الامم لا يكونون الا من البشر
 واما رسل الله تعالى مطلقا فقد يكونون من الملائكة
 من الملائكة فالرسل في كلام المصنف مع الرسول المعترف بان
 انسان اوجي اليه بشرع الحق واما قوله الى البشر فيجري على الغالب
 لان بعض الرسل وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد ارسل الى الجن ايضا
 باتفاق ابي الملائكة ايضا على قول هو الصحيح عند جماعة من اهل العلم
 وقد في قوله وقد ارسل للتوقع يدل على ان السامع كان متوقفا لهذا
 الجواب مبشرين لاهل الايمان والطاعة من عطف العام على
 الخاص وقوله بالجنة والثواب من عطف الحال على المحل لان الجنة
 دار الثواب كما ان النار دار العقاب فعطف العقاب على من عطف
 الحال على المحل ايضا ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة وعطف
 العقاب على النار من عطف العام على الخاص لشمول الثواب للتقريبات
 الالهية واللطايف الربانية في الدنيا والاخرة وشمول العقاب
 لصدد ذلك ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة والعقاب على
 النار من قبيل اللف والنشر المرتب فتكون الجنة جزا الايمان والثواب
 جزا الاعمال وتكون النار جزا الكفر والعقاب جزا العصيات
 لكنه يخالف الكلام العربي عند السلام كما نقله عنه ابن الحارث
 ان جزا الايمان ليس الجنة بل المعارف اللدنية لان جزا الشئ
 من الكرم خصوصاً من اكرم الاكرمين لا بد وان يكون مثله او
 افضل منه والايمان يحل عن مقابلة الجنة الا ان يقال لا يلزم من
 تبشير اهل الايمان بالجنة ان يكون جزا الايمان ودفع بان تعليق
 الحكم بالوصف يشترط بالعلية ويمكن ان يقال الجنة لكونها محل
 النظر الي وجه الله الكريم وحل الترتيب في المعارف اللدنية واذا
 السطور ودوام الحضور تليق بان يكون جزا الايمان من الكريم
 الحسنات ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب

يكونون من البشر

فان ذلك اي ما يقع به التبشير والاشارة على طريق العقل اليه
 قيل فيه اشعار بان العقل قد يهدي الى بعض الافعال
 كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل
 متروك هناك راسخا وقد بينى الشارح في هذا الكتاب كلامه
 على مذهب علماء ما وراء النهر في كثير من المواضع متابعاً للمصنف في
 له انتهى ولك ان تقول ان الشارح اعنا احترامه عن التبصير في
 قوله بما لا يخفى بذكره العقل اتفاقاً كالحسن والقبح بمعنى ملائمة
 الطبع ومناظرته كحسن الخلو وقبح المهر وبمعنى صفة الكمال والنقص
 كحسن العلم وقبح الجهل وان كان مما للعقل اليه طريق فربما يظن
 دقيقه عليه لا كشفه لعدم اقتدارها الى العقل لا يتصور تلك الا
 الا الواحد من اذكياء العصر وحنانية بعد واحد في عصره وحزان حصلت
 المفارقة وحفت العناية ومبينين للناس ما يحتاجون اليه
 من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار لتبشير
 مبشرين ومنذرين واعده فيهما الثواب والعقاب وفي التبشير
 بالمعاشي اشارة الى ما من انما مخلوقتان اليوم وتقاصيل
 احوالهما اي الثواب والعقاب بحسب خصوصيات الطامع
 بالمعاشي حيث رتب على كثير من الطاعات ثواب خاص بكل فرد
 منها وعلى كثير من المعاصي عقاب خاص لذلك وطريق الوصول
 الى الاول من اضافة السبب الى السبب اي الطريق التي هي
 سبب الوصول الى الاول الذي هو الثواب وتلك الطريق هي
 الايمان والاعمال الصالحة وطريق الاخر عن الثاني
 وهو العقاب وطريقة اجتناب الكفر والمعاصي مما لا يستقل به
 العقل خبر تقاصيل وما عطف عليه وقوله مما لا يستقل به
 العقل اي وان كان قياناً دقيقاً على طريق ما من اشارة
 الى تفسيري قوله مبشرين للناس ما يحتاجون اليه من امور
 الدين بقوله وكذا خلق تعالى الاجسام النافعة والضارة
 يحتمل ان يريد بالنافعة الحلال وبالضارة المحرمات كالهيئة ويحتمل

ان يريد النفع والضرر الطبيين كالأجسام النافعة لسفها الامراض
والاجسام الضارة للابدان كذوات السموم والاقرب كما قال بعض
المحققين الماول لان الرسل وان بينوا الثاني لكن ليس رسالهم
بصدده ولقائل ان يقول الاولي ارادة القسمين لان بيان الثاني
لكونه من قبيل النسخة لعباد الله مقصود لهم بالذات لغرض العقول
والحواس عن ادراكه كالاول كما اشار اليه بقوله **ولم يجعل المعقول**
والحواس الاستقلال بمعرفة ما في النوعين ثم اشار الي بيان
كونهم مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين بقوله **وكذا**
جعل القضايا الاصطلاحات منها ما هي ممكنات بان يكون
المحكوم به فيها امرا ممكنات كطريق العقل الى الجرم باحد جانبيه من
الواقع وعدمه نحو الجئت مسؤول في قبره وان البعث حق وان الله تعالى
خلق صراطا صفتة كذا وكذا ويمر عليه اهل الجنة على صفات مختلفة
بحسب اعمالهم واحوالهم وتزله به اقدام اهل النار ونحو الصلوات الخمس
واجبة وصوم رمضان واجب وهكذا فان العقل لو حل ونفسه لم
يجزم بوقوع احد الجانبين من كل من تلك القضايا ولا بعدم وقوعه بل حظيه
الحكم بامكان كل من الجانبين حتى يرد بتعيين الوقوع **ومنها ما هي واجبات**
عقلية بان يحكم العقل بوجوب المحكوم به فيها واستحالة تخلفه اذ لا حظ
للبرايين والادلة القطعية نحو الله واحد الله خالق كل شئ ليس الله
في مكان وهكذا **او ممتنعات** عند العقل بان يحكم باستحالة
المحكوم به فيها اذا وقف على البراهين القطعية كالقضايا
التي مضمونها الشريك والولدية والجسمية والمكان ونحو ذلك
مما دلت البراهين العقلية القطعية على استحالة عليه تعالى
لا تظهر تلك القضايا باقسامها للعقل الا بعد نظر دايما اي
طويل وبحث كامل اي تام بحيث لو اشتغل الانسان به اي
ما ذكر من النظر الدايما والبحث الكامل لتعطل اكثر مساحته **فكا**
من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
قبل ويفهم من هذا ان التقليد في العقائد جائز وهي وسيلة

الاطراف الى اكثر
نحو جانبيه

ذات خلاف وفيه تطرول ان الاخذ عن الانبياء بما جاوا به عن الله تعالى
ليس من التقليد في شئ لان تأييدهم بالمعجزات الباهرات المصدق لهم فيها
جاوا به من النبوة والرسالة المصدق لهم في جميع ما جاوا به عن الله
تعالى قطعاً فاذا اخبر احدهم عن الله سبحانه وتعالى بما يقال هكذا
خبر من بنى رسالة الله بالمعجز وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمون
للوواقع مطابق فهذا صادق ولا يخفى ان ذلك ليس من قبيل التقليد في
شئ وقد صرح بذلك البيضاوي في تفسيره وغيره وقوله فكان من فضل
الله تعالى ورحمته اي على جميع العباد برهم وفاجرهم ومومنينهم وكافريهم
ارسال الرسل لان الرسل قد بينوا لجميع طرائق الهدى وطريق الردي
وتوضيحه ان الاحكام لما كانت ثابتة في نفسها كان الغرض من ارسال
بيانها واظهارها ان يكون ارسال رحمة محضه بالنسبة الى المكذب
والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بين لقوم سفسف
فدع عن ام طريقان احدهما طريق مسلك موصل الى ما هو مقصود لهم **مطلوب**
والآخر طريق ضلال وهلاك فان هذا البشير عطف عليهم وارشاد
لهم وسبب لفلاح من اتبع طريق الهدى لا يهلك من سلك طريق الردي
بل راجع عنه فلا حاجة الى ما يقال من ان معنى كونه صلى الله عليه وسلم
رحمة للكفار هو مجرد اسمهم من مثل الحسف والعتيصال ذكر معنى
الكسلى وهذا موافق لظاهر الآية المشار اليها بقوله **قال الله تعالى**
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايداهم اي الانبياء اي قواهم
بالمعجزات النافعات اي الحالات للعبادات الهاديات لها وهي
جمع معجزات اي مظهرات المعجزات والتا للمبالغة كعلامه ذكر هذا
اعني قوله جمع معجزات مع ظهوره ليتوصل به الى تعريف المعجزات لان التعريف
للمفرد لا لثمة على الماهية **وبي امراي** فعل لله تعالى او ما يقوم مقامه
من ترك له تعالى فالاول كشق القمر وخلق البحر والثاني كترك
قيام قوم قال لهم رسولهم آية صدق في ان ينزل الله تعالى
فيامكم في هذا اليوم وسيلب قدركم عليه واشتراط كون الفعل
وما يقوم مقامه من الترك لله تعالى ليتصور كونه تصديقا

منه تعالى ويفهم اسناده الى الله تعالى من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء
العالم محدثه هو الله تعالى **يظهر بخلاف** اي مكتسب بخلاف العادة
ويكرر الشئ دائما او غالبا على نهج واحد اما الموافقة للعادة كطلوع
الشمس كل يوم فلا اعجاز فيه **على يد مدعي النبوة** في ضمن الرسالة اذ
الكلام في تأييد الرسل واشترط في مفهوم المعجزة كونها على يدي
مدعي النبوة ليعلم انها تصديق له في دعواه **عند تحدي المنكرين**
اي طلبه منهم المعارضة لما حابه شاهد الدعواه واسرار بقوله
عند اي اشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مقارنة للدعوي
اذ لا شهادة قبل والتاخر عنها بزمان متطاوالة التكذب واما
التاخر عنها بزمان يسير ففي حكم العدم فلا اعتبار به فكانها
لم تخرج به عن المقارنة واسرار بالتحدي الي انه يشترط في مفهوم المعجزة
ان تكون موافقة للدعوي اذ المخالف لا يعد تصديقا لتق الجبل بعد
دعوي خلق الجبل وان لا يكون الامر الخارق مكذبا له كما اذا قال مجزي
نطق هذا الجبل فتطوق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه
ووجد الاشارة بالتحدي الي هذين الشرطين ان التحدي كما عرفت
طلب المعارضة لما حابه شاهد او لا شهادة بدون الموافقة
للدعوي وعدم التكذيب فيها **على وجه** متعلق بتطهر
اي يشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مشتملة على وجه **بجز**
المنكرين عن الايمان بمسألة بان يتعدى معارضتها
اذ لا اعجاز بدون ذلك فعلم انه يشترط في مفهوم المعجزة سبعة
امور تضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعل الله
تعالى او ما يقوم مقامه من الترتيب كما مر الثاني ان تكون خارقة
للعادة الثالث ان تكون ظهورها على يدي مدعي النبوة الرابع
ان تكون مقارنة للدعوي الخامس ان تكون موافقة لها
السادس ان لا تكون مكذبة لمن ظهرت على يده السابع ان يتعدى
معارضتها وقد عرفت وجه الاشارة في التعريف الى جميع ذلك
وذلك التأييد **لانه** اي الشان **لولا التأييد بالمعجزة لما وجب**

بقول قوله لا دعاه امرا على خلاف الاصل من غير دليل ولما بان
اي تمينا الصادق في دعوي الرسالة عن الكاذب فيها وعند
ظهور المعجزة يحصل الجور اي اليقين بصدقه اي مدعي النبوة
بطريق جزئي العادة بان الله تعالى خلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في
نفسه هذا امنا لئلا يخلق العلم وحاصله ان عدم خلق
العلم وان كان ممكنا في نفسه الا انه ممتنع بالنظر الى جريا
عادة الله تعالى تخلق العلم الذي هو تقيصة واورد عليه
ان ظاهر كلامه يشعر بان العادة المعينة للعلم بصدق
النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة الله تعالى للجارية بخلق
العلم عند ذلك الظهور وذلك باطل والا لزمان تكون
جميع العلوم المنسوبة الي الاسباب الثلاثة التي هي الحواس البلية
والخبر الصادق والعقل عادية عند تالان الله تعالى بخلق
جميع تلك العلوم عند كل من تلك الاسباب بل الحق ان العادة
القاصية لحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة
المعجزة هي العادة المطردة المستمرة بان الله تعالى لا يخلق
المعجزة الا على يد الصادق فخلقها على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا لكنه مستحيل عادة وهذا امتنع قول المبطل يمنع
حصول العلم الضروري عند خلق المعجزة لا مكان خلقها
على يد الكاذب ووجه الاندفاع ان ذلك وان امكن عقلا
لكنه ممتنع عادة وذلك كما اذا ادعى احد محضر من جماعة
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
تخالف عاداتك وطم من مكانك ثلاث موات ففعل
الملك ذلك القيام يحصل جواب اذا الجماعة علم لاطن
ضروري لا نظري عادي لاحي بصدقه اي ذلك الاحد
في مقابلة **ان كان الكذب** من ذلك الاحد ممكنا في نفسه
فان قيل فكيف يحصل العلم الضروري القطعي مع امكان

ن
الضروري

العطري

لم يخلق المجرى قط لتصديق الكاذب بل لتصديق الصادق وهذا
العلم لكونه حاصلًا بالضرورة لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات
العقلية والشبهات الوهمية وهذا الجواب اندفعت الاشكالات
الثلاثة وغيرها وهو ما اشار اليه بقوله **إلى أي مرتبة** إلى **مرتبة**
كما كان استدراجا وعي **من الاحتمالات** بمعنى الامكانات
العقلية **كما لا يقدر** ما مصدرة أي كعدم القدر في العلم
الضروري **الحسن** وحاصله تنظير العلم الضروري العادي
بالعلم الضروري الحسي في عدم القدر والبيان في قوله **عجالة النار**
متعلقه بالعلم وقوله **عدم امكان الحرارة** فاعل لا يقدر وتو
انا نعلم بالحرارة علما ضروريا بنسبه الاحساس باللامسه مع
عدم امكان الحرارة في نفسه بمعنى ان العقل لو فرض تحقق
ذلك العدم لم يلزم منه محال واللام في قوله للنار متعلقه بامكان
او بعدم او الحرارة ولما كان الامكان مطلقا مراد به الاحتمال
والاحتمال بينا في القطع قال **بمعنى انه** أي الثاني **لو قد**
عدمها أي الحرارة **لم يلزم منه محال** لذات عدم
الحرارة بل لما دل عليه دليل الحس **واول الابتناء** أي من
واحوهم محمد عليهم الصلاة والسلام اما بنو آدم أي
ما بنوته بنوته **فيا لكتابنا** أي **فقد امر** بالبناء
للمفعول أي امر الله تعالى بقوله اسكن انت و زوجك الجنة
ونهي بالبناء للمفعول ايضا أي نهى الله تعالى بقوله ولا تقربا هذه
الشيء **مع القطع بانه لم يكن في زمنه** أي **حتى يبلغه الامر**
والنهي اذ هو ابوالبشر فهو أي امره ونهيه **بالوحي** على لسان الملك
لا غير وفيه ان الوحي اللازم الامر والنهي من غير واسطة بنى آخر
لا يستلزم النبوة لجواز ان يكون بالالهام الذي هو القامعي في
القلب بطريق الفيض او بسماع الكلام في المنام كافي قوله تعالى
واوحينا إلى ام موسى الآية فان المراد بالوحي هنا كما نص عليه
في التفسير هو سماع الكلام في المنام او وحي الالهام وملاهما

قالوا له يا ربنا
 اننا نرى انك قد
 جعلت لنا في كل
 شيء قسرا وانا
 نرى انك قد جعلت
 لنا في كل شيء
 قسرا وانا نرى انك
 قد جعلت لنا في
 كل شيء قسرا وانا
 نرى انك قد جعلت
 لنا في كل شيء قسرا

لا يستلزم النبوة واجيب بان ذلك خلاف المفهوم من الكتاب العزيز اذا المفهوم منه في حق ادم عليه الصلاة والسلام هو اسماع الكلام المنظوم في اللفظة حيث قال تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن الاية وهو المسمى بالوحي الطاهر والوحي المتلو وهذا لم يثبت لغير الانبياء بل ربما جعل من خواص الرسل واما الالهام وسماع الكلام في المتأخر فغير محتف بالانبياء قطعاً وانت خبير بان هذا الاستدلال امر ظاهري والمطلوب في المسائل العلمية هو الدلالة القطعية فالعمدة في ذلك على الاجماع لكونه من الادلة القطعية كما اشار الي ذلك بقوله **وكذا السنن والاجماع فانك**

بنوته بنا على ما نقل عن البعض يكون كفى اذ لا يد في الایا **من الاجماع** من الاجماع مجمع الانبياء والمرسلين وقد علمت نبوة ادم عليه الصلاة والسلام من الدين بالضرورة واما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلا نه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة مع الرسالة فقد علم ذكر الصفة العبادية على الدعوى بنا ويل الادعاء بالتواتر وهو من اسباب العلم كما مر في صدر الكتاب واما اظهار المعجزة فلو جهل اي فلان لوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى المنقول اي بنا عنه صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر وتحدث به البتة اي طلب من البلغا المعارضة بمثله بل ما قصر سورة منه مع كمال بلاغهم فجزوا عن معارضة اقص سورة منه عطف على فتحي والمعارضة الا ببيان بالمثل مع انها كمالها اي اهلاكم انفسهم على ذلك اي على معارضة اقص سورة منه لشغفهم بالبلاغة وفيه دفع لما قد نفا انهم لم يجزوا عن المعارضة حقيقة بل اعرضوا عنها مع القدرة ولو شاؤوا لغارضوا حتى خاطر واغاية يعجزوا اي ارتقوا في العجز عن المعارضة الى ان خاطر واغاية جمع هجده وهي النفس واعرضوا عن المعارضة وهو تفسير خاطر واغاية ان الاعراض

عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيف المودي الى اتلاف المجمع مع سدة الاثنيان الى المعارضة تكديماً للعد في دعواه وشغفاً بالبلاغة وليل غاية العجز فان قيل من الجاز انهم اتوا بالمعارضة ولم تنقل اجيب بان ذلك محال عادة لان الدواعي تتوفر في ذلك على النقل كما اشار الى ذلك بقوله **ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي** اي التواتر على نقل ذلك متواتراً الا ببيان بشي مما يبينه اي يقاربه فضلاً عما يساويه ويضاهيه قد دل ذلك المذكور من الاظهار والتخدي والعجز قطعاً على انه اي المظهر من عند الله تعالى وعلم به عطف على دل وهو من عطف المسبب على السبب اي وعلم من الدلالة المذكورة صدق دعوى النبي عليه الصلاة والسلام على اديا لا يقدح فيه شي من الاحتمالات اي الامكانات العقلية لما علمت من ان هذا الحصول بالضرورة عند مشاهدة المعجزة لا يقدح فيه شيء مما ذكرنا على ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما اي ثاني الوجهين المستدل بهما على اظهار المعجزة انه عليه الصلاة والسلام نقل عنه من الامور الخارقة للعادة بيان ما بلغ قدم عليه للاهتمام القدر المشترك منه على بلغ وقدر القدر المشترك بقوله اعني ظهور المعجزة حد التواتر اي مرتبة التواتر مفعول بلغ وان كانت نقاصها اي تفاصيل الامور الخارقة مثل تشييع الحصى وتكثير الطعام وسعي السجد واشفاق القمر وغير ذلك مما لا يكاد يحصى نقل احاد اي بطريق الاحاد لا بطريق التواتر وكيف في بثوت الاعجاز قطعاً تواتر ذلك المعنى الكلي المشترك بين تلك التفاصيل كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان القدر المشترك من الجزئيات الذي على شجاعة على وجود حاتم قد بلغ حد التواتر وان كان

على الخصال من كتاب
الشيخ الفاضل
المرجع في بيان
الاصول والافعال
والاخبار والادب
والعلم والعباد
والزهد والسير
والعرفان والحقائق
والغرائب والنفائس
والجوامع والاشعار
والقصائد والمواعظ
والنصائح والارشاد
والهدى والنجاة
والسلامة والبركة
والخير واليمن والنعيم
والجود والكرم والسخاء
والجود والكرم والسخاء
والجود والكرم والسخاء

التي من شأنها ان تضطرب العقلا لديها وكان صلى الله عليه وسلم
ملاذم هذه الاحوال وتزقي فيها الى حيثيه وهو معنى قوله
حيث لم يجد اي يصب اعداؤه مع شدة عداوتهم
وشدة حرصهم اي رغبتهم على الطعن اي القدح اعداؤه
فيه **مطعنا** مكان طعن وهو مفعول لم تجد ولا الى الفتح
فيه **سيلا** عطف على مطعنا اشار الى بيان وجه الاستدلال
بهذا الوجه بقوله **فان العقل يحرم اي يقطع يقينا** عادة
بامتناع اي استحالة اجتماع هذه الامور في غير الانبياء
وان جمع عطف على اجتماع اي ويجزم بامتناع ان يجمع
الله تعالى **هذه الكلمات** والشيخ العظيمة في حق من يعلم
انه يفترى اي يكذب عدا عليه **ثم مرسله** بالنصب عطف
على جمع ثلاثا وعشرين سنة **ثم مرسله** على سائر
الاديان وينصر على عدايه كما جرت سنته بذلك في سائر
رسله على ما اشار اليه بقوله تعالى **ولقد سبقنا**
لعبادنا المرسلين انهم لهم المصورون وان جندنا لهم الغالبون
فان الدولة والعاقبة المحيطة لهم في الدنيا والاخرة **وحسب**
انهم بعد موته الى يوم القيمة وحاصل هذا الوجه الهداية
على نبوته صلى الله عليه وسلم بتجوز الكلمات فان هذه الكلمات
لو سلم حصول كل منها لغير نبى فلا شبهة في امتناع اجتماعها
في غير النبي مطلقا فضلا عن هو مقرر على الله تعالى وثانيهما
اي وثاني وجهي اهل البصائر وهو استدلال بالعلوم
الخامسة للعادة انه صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك الامر
لعظيم وهو انه رسول الله الى الثقلين كافة باتفاق والى
الملائكة ايضا على احد القولين **بين اظهر قومه** لا كتاب لهم
والحكمة معهم والحكمة هي علم الشرايع والاحكام وكل كلام
وافق الحق **وبين لهم الكتاب** اي القرآن **والحكمة** اي السنة
وعلمهم الاحكام الاصلية والفرعية فقوله **والشرايع عطف**

التي من شأنها ان تضطرب العقلا لديها وكان صلى الله عليه وسلم
ملاذم هذه الاحوال وتزقي فيها الى حيثيه وهو معنى قوله
حيث لم يجد اي يصب اعداؤه مع شدة عداوتهم
وشدة حرصهم اي رغبتهم على الطعن اي القدح اعداؤه
فيه **مطعنا** مكان طعن وهو مفعول لم تجد ولا الى الفتح
فيه **سيلا** عطف على مطعنا اشار الى بيان وجه الاستدلال
بهذا الوجه بقوله **فان العقل يحرم اي يقطع يقينا** عادة
بامتناع اي استحالة اجتماع هذه الامور في غير الانبياء
وان جمع عطف على اجتماع اي ويجزم بامتناع ان يجمع
الله تعالى **هذه الكلمات** والشيخ العظيمة في حق من يعلم
انه يفترى اي يكذب عدا عليه **ثم مرسله** بالنصب عطف
على جمع ثلاثا وعشرين سنة **ثم مرسله** على سائر
الاديان وينصر على عدايه كما جرت سنته بذلك في سائر
رسله على ما اشار اليه بقوله تعالى **ولقد سبقنا**
لعبادنا المرسلين انهم لهم المصورون وان جندنا لهم الغالبون
فان الدولة والعاقبة المحيطة لهم في الدنيا والاخرة **وحسب**
انهم بعد موته الى يوم القيمة وحاصل هذا الوجه الهداية
على نبوته صلى الله عليه وسلم بتجوز الكلمات فان هذه الكلمات
لو سلم حصول كل منها لغير نبى فلا شبهة في امتناع اجتماعها
في غير النبي مطلقا فضلا عن هو مقرر على الله تعالى وثانيهما
اي وثاني وجهي اهل البصائر وهو استدلال بالعلوم
الخامسة للعادة انه صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك الامر
لعظيم وهو انه رسول الله الى الثقلين كافة باتفاق والى
الملائكة ايضا على احد القولين **بين اظهر قومه** لا كتاب لهم
والحكمة معهم والحكمة هي علم الشرايع والاحكام وكل كلام
وافق الحق **وبين لهم الكتاب** اي القرآن **والحكمة** اي السنة
وعلمهم الاحكام الاصلية والفرعية فقوله **والشرايع عطف**

تفسير ويحتمل ان يريد الاحكام اصلية وبالشرايع الاحكام الفرعية
وهو وان كان حملا للعام على بعض افراده الا انه الاصل في العطف
لان الاصل فيه التغاير وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه **وامم مكارم الاخلاق** بلا ريب ان الله تعالى فضلها
ومارتب الله تعالى عليها من الممدوح عاجلا والثواب اجلا
ومكارم الاخلاق كالحلم عند الغضب والصبر عند الشدة
والعفو عن قدره والزهد في الدنيا والرضا بما عند
الله **واكمل كثيرا من الناس** بما اخاصه عليهم من نور الهدى
وقوله كثيرا من الناس اي من الصابرة والتابعين لم باحسان الى
يوم القيمة **في الفضائل العلمية** فصا روا ائمة يقتدي
بهم واعلاما يستدعيهم وفي الفضائل العلمية بلا ريب ان
الله تعالى في العالم اي ما سوى الله بلا بيان والعمل الصالح بلا ريب
الله تعالى في الدين اي جنس الدين كله
وهو ما عدا دينه من الاديان كلها **وعدده** بقوله
تعالى لينظمهم على الدين كله **وامعنى للنبوة** اي لصفات المنصف
توبى له **والرسالة** سوى ذلك المذكور من انه بين لمن ذكر
في الكتاب والسنة الى قوله كذا وعدده وحاصل هذا الوجه
انما لما بحثنا عن صفات النبوة والرسالة وجدناها لا تخرج
عن هذه الصفات التي هي بعض صفات صلى الله عليه وسلم فحكمنا
بأنه لا يثبت له النبوة والرسالة قطعا ولما كان قوله واخرهم
محمد صلى الله عليه وسلم يتضمن امرين انه من الانبياء وانه اخرهم
فثبت الاول شرعا في ابيات الثاني بقوله **واذا اثبت النبوة**
لله المذكور وقد دل كلامه صلى الله عليه وسلم وكلامهم
تعالى المنزل عليه صلى الله عليه وسلم على انه حاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس اعترافا من هذا التركيب بان
كافة ملازمة للنصب على الحال في كلام العرب وقد استعملها
المصنف كما ترى واجيب **بمنع الملازمة** حتى ان الزمخشري

اورد

اورد هذا التركيب في خطبة المنفصل وفيه نظرقان لا غنى
وارد على الزمخشري ايضا بل **الى الجن والانس** لم يقل والملائكة
اما ميلا الى القول بانهم منفكون عن شرعه واما اقتصا
على المتفق عليه **ثبت انه احراز الانبياء وان نبوته لا تختص**
بالقرب كان عمر بعض النصارى وطائفة من اليهود
وهم العيسوية نسبة الى عيسى الاصبهانى **فان قيل**
كيف يكون احراز الانبياء مع انه قد ورد في الحديث **نزول عيسى عليه**
الصلاة والسلام بعده وهو نبى مرسل باتفاق **فلم نزل**
لكنه نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام على شريعته فهو بعد نزوله
واحد من امته وليس مستقلا بشرعة **لان شريعته عليه الصلاة**
والسلام قد نضجت في حقه وحق امته ببعثه نبيا صلى الله عليه وسلم
فلا يكون اليه وحى ونصب احكام اي فلا يكون له وحى بنصب
احكام او فلا يكون له وحى باسراع الكلام المتلو فلا ينافى ما ورد
في الحديث من ان الله تعالى يوحى اليه يا خراج يا جوج وما خرج
ما خرج من القرآن بوقوع في صميم الحق
كما ورد في الصحيح والمعاد بقوله ونصب احكام من نصيبها على وجه الاستقلال
كما علم مما تقدم فلا ينافى ان يكون له نصب احكام باجتهاد في
الشريعة المحمدية لان ذلك من وظيفه المجتهد من احاد الامة
فضلا عنه **فان قيل** قد ورد في الحديث انه يضع الحجة
اجيب بان وضعها في ذلك الزمان من شرعنا لما
قلت عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجذية وقت
نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وبالحكمة لا يكون بعد نزوله نبيا مستقلا بشرعية بل يكون خليفة
لهول الله عليه الصلاة والسلام ثم **الاصح انه يصلى بالناس ويومهم**
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي
بيان عدوهم اي الانبياء عليهم الصلاة والسلام في بعض
بنائهم على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام
عن عدد الانبياء فقال في رواية هو اي عدوهم ما له
فصل في بيان ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام

هذا التركيب في خطبة المنفصل وفيه نظرقان لا غنى
وارد على الزمخشري ايضا بل الى الجن والانس لم يقل والملائكة
اما ميلا الى القول بانهم منفكون عن شرعه واما اقتصا
على المتفق عليه ثبت انه احراز الانبياء وان نبوته لا تختص
بالقرب كان عمر بعض النصارى وطائفة من اليهود وهم العيسوية
نسبة الى عيسى الاصبهانى فان قيل كيف يكون احراز الانبياء
مع انه قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه الصلاة والسلام بعده
وهو نبى مرسل باتفاق فلم نزل لكنه نبي بعد محمد عليه الصلاة
والسلام على شريعته فهو بعد نزوله واحد من امته وليس مستقلا
بشرعة لان شريعته عليه الصلاة والسلام قد نضجت في حقه
فلا يكون اليه وحى ونصب احكام اي فلا يكون له وحى بنصب احكام
او فلا يكون له وحى باسراع الكلام المتلو فلا ينافى ما ورد في
الحديث من ان الله تعالى يوحى اليه يا خراج يا جوج وما خرج ما
خرج من القرآن بوقوع في صميم الحق كما ورد في الصحيح
والمعاد بقوله ونصب احكام من نصيبها على وجه الاستقلال كما
علم مما تقدم فلا ينافى ان يكون له نصب احكام باجتهاد في
الشريعة المحمدية لان ذلك من وظيفه المجتهد من احاد الامة
فضلا عنه فان قيل قد ورد في الحديث انه يضع الحجة اجيب بان
وضعها في ذلك الزمان من شرعنا لما قلت عليه الاحاديث من انه
ينسخ حكم الجذية وقت نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ولا يبقى
الا الاسلام او السيف وبالحكمة لا يكون بعد نزوله نبيا مستقلا
بشرعية بل يكون خليفة لهول الله عليه الصلاة والسلام ثم الاصح
انه يصلى بالناس ويومهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته
اولى وقد روي بيان عدوهم اي الانبياء عليهم الصلاة والسلام في
بعض بنائهم على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام
عن عدد الانبياء فقال في رواية هو اي عدوهم ما له فصل في بيان
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام

واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا
والاولى يعني ان الاقتصار وان شاع بنا على هذين الجزئين لكن
الاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يومئذ في ذكر
العدد ان يدل عليهم من ليس منهم ان ذكر اكثر من عدد هم
في نفس الامر وهذا شرط في الدخول او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر عدد اقل من عدد هم في نفس الامر وهذا شرط في الخروج
يعني ان خبر الواحد جواب عما يقال كيف يكون الاول في تركه الاقتصا
مع ان الاقتصار على عدد معين جازي الحديث وتقرير الجواب انه
وان ورد في الحديث لكنه خبر واحد وخبر الواحد على تقدير
اشتماله على جميع الشرائع اي شرايط القبول في الراوي من الاستدلال
والعقل والعدالة والضبط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا التضمن في المتن والدلالة ولا عبرة بالظن على وجه الاحتجاج في باب
الاعتقادات احتراز عن باب الفرعيات فانه معتبر فيه خصوصا
اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية وكان القول عطف على اشتمال
فكل من اشتمال وما عطف عليه مضعف للظن موجه اي خبر الواحد مما يقضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبياء
لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لا قبل ولا لاية ولا بعد وموجب الحديث
المذكور ان الله تعالى قد ذكر له جميع الانبياء واطلعه على تعيين عددهم
واما قال ظاهر الكتاب لانه يحتمل ان يكون المعنى ومنهم من لم يقتصر
عليك فيما مضى فلا ينافي ان يكون قصصهم عليه بعد ذلك خوارق
موجب الحديث الكتاب **وتحتمل مخالفة الواقع** عطف على يقضي
من به مراد المتن بقوله ولا يومئذ في ذكر العدد اذ وهو اي مخالفة
الواقع وذكر الضمير بالنظر الى بعده وهو قوله عد اي اعتقاد النبي في الواقع
من غير الانبياء ان كان الواقع اكثر بان قلنا مضمون الرواية الاولى فكان
الواقع مضمون الرواية الثانية وهي رواية مائتا الف واربع وعشرو
الفا او عد غير النبي في الواقع من الانبياء ان كان الواقع اقل بان

قلنا مضمون الرواية الثانية وكان الواقع مضمون الرواية الاولى وهي
رواية مائة الف واربع وعشرون الفا او عد غير النبي في الواقع
من الانبياء بنا على ان اسم العدد علة لقوله يحتمل مخالفة الواقع
لا لقوله يقضي ويحتمل قوله خاص في مدلوله ضمن خاص
سخرى نفس فعدها يعني والا لعداه بالبا ولا جل هذا التضمين
فسم بقوله **لا يحتمل الزيادة ولا النقصان** وكلهم اي
الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا محبين من مبلغين عن
الله تعالى تنازع كل من محبين ومبلغين لمفسر المحبين
لان هذا اي ما ذكر من الاخبار والتبليغ المفهومين من
محبين ومبلغين **معنى النبوة والرسالة** اما الرسالة فظا
واما النبوة فلا يها من البناء وهو الخبر لانه محبر عن الله تعالى
لكن اورد عليه ان النبوة لا يصير في مفهومها التبليغ الا ان
يقال النبي مبلغ في الجملة ما يكون الحكم بالتبليغ بالنظر للجمهور
صادقين ناصحين من النصيحة وهي الارشاد الى ما فيه
الصالح ولا تخفى ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام مرشدين
الخلق الى ما فيه صلاحهم ديننا وديننا واحة **ليلا ينطل**
فايدة البعثة والرسالة علة صادقين وناصحين يعني
ان القايدة في ارسال الرسل نبين ما يحتاج اليه الناس
في معاشهم ومعادهم فلو لم يكونوا صادقين ناصحين لم
حصل تلك القايدة اما على تقدير عدم الصدق فظاهر
واما على تقدير عدم النصح فالانهم ربما كتموا عن الناس
بعض ما يحتاجون اليه مما فيه صلاحهم **وفي هذا** اي قوله
صادقين **اشارة الى ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام**
معصومون عن الكذب العصمة عند اهل السنة عدم
خلق المعصية في العبد مع بقا القدرة والاختيار وعند
المعتزلة ملكة اي هشة راسخة في النفس تمنع عن ارادة
المعاصي من الكبار وصغائر الحسة ورد بان هذا يستلزم

عدم تكليف الانبياء عليهم الصلاة والسلام بالكذب عن المعصية اذ لا قدرة
 لهم عليها واللازم باطل باتفاق فالملزوم مثله وقوله عن الكذب
 اي مطلقا عما اوسهوا به دليل التفصيل في قوله اما عند الخ **مخصوصا**
 اي احص العصمة خصوصا فيها اي في الكذب الذي يتعلق
 بامر اي شان **الشرائع وتبليغ الاحكام** خاص **وارشاد الامة**
 عام **اما عند** يتميز بحول عن مصاف اي اما عصمتهم عن عمد الكذب
فبالاجماع اي ثابته بالاجماع من جميع الفرق الاسلامية **واما**
سهوا عند الاكثر من الفرق واحترضا لاكثر من على القاصي
 اي بكر الباقين فانه يجوز صدور من سهرهوا وعبارة ابن
 الحاجب وجوز القاصي عطا اي جوز وقوعه على وجه
 الغلط مع اعتقاد الصدق وعلل ذلك بان المعجزة
 افتادت على امتناع وقوعه مع اعتقاد انه كذب ومنع
 الحصر بطلان قاعدة البعثة ووقوع الاتهام الموجب للفرقة
 والفرق بين سهو الكذب وسهوا سواء من الكبار وغير
 الكفر حيث منعه الاكثرون من الفرق وجوز واسهوا سواء
 من الكبار المذكورة ان الكذب يودي الى ابطال فائدة
 البعثة كما من خلاف ذلك وفي عصمتهم عن سائر اي باقي
 الذنوب وهو ما عدا الكذب بقسمة تفصيل وهو انه
 عليهم الصلاة والسلام **مخصوصون عن الكذب قبل الوحي** اي
 البعثة **وبعد** بالاجماع من سائر الفرق الاسلامية ولا ينافيه
 ما سيجي قدسيا من ان بعض الفرق جوز الكفر بغيره لان
 ذلك ليس بكفر في الحقيقة بل في الصورة فلا حاجة لاستثنا
 وكذا اي ومثال العصمة عن الكفر قبل الوحي وبعد العصمة عن
 نفي الكبار عند الجمهور خلا **فالحشوية وانما الخلاف** بين
 الجمهور في ان امتناعه اي تعد الكبار المذكورة بدليل السمع
 او العقل **واما سهوا** اي واما العصمة عن سهو الكبار المذكورة
 يجوز الاكثر من الفرق ولا يخفى عليك ان الجواز لا يستلزم

الوقوع وقد علمت ان الكلام فيما عدا الكذب لا متناعه مطلقا كما مر
 واما الصغار **فجوز عند الجمهور** من الفرق اي الامايد لـ
 على الحسد كما يعلم بلاوي من استثناء ذلك من سهو الصغار **وجوز**
سهوا بالاتفاق لا ما يدل على الحسد كسرقة لقمه او التظن
بحبه يان ينقض من الكيل حبه واستدرك على قوله وجوز
 سهوا بالاتفاق بقوله **لكن المحققين اشترطوا ان يسهوا**
عليه اي على السهو فينبهوا عنه اي عن السهو هذا كله بعد الوحي
 اذ الكلام في عصمة الانبياء حين كونهم انبياء كما يشعر به تعليل الحكم
 بالوصف وقد علمت فيما سبق امتناع الكفر مطلقا قبل الوحي
 وبعد **واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة** فلا يمتنع
 اذ انتفا الدليل مطلقا بوجوب انتفاء المدلول واحترضا مطلقا
 عن انتفاء الدليل الخاص ولا يخفى ان انتفاء الدليل مطلقا عنه
 لا يوجب انتفاء الدليل في نفس الامر ويكفي في الدليل على
 امتناعها قبل البعثة ما فيها من المنع كما لحظه المعتزلة
 وطائفة من اهل السنة وقوله فلا دليل على امتناع صدور
 الكبيرة يعبر بظاهرها الكذب بنفسه والحق منعه مطلقا
 لانه يوجب النقص كما اشار اليه **ودفعت المعتزلة الى**
امتناعها اي الكبيرة قبل الوحي **لانهما يوجب المنع** اي نفرة
 النفوس عنهم وعدم التغويل على اخبارهم وهو معنى قوله
المانعة عن اتباعهم فتفتت مصلحة البعثة وكفى بهذا
 دليلا على امتناع صدورها قبل الوحي فالقول بعدم الدليل
 ممنوع والقائل بعدم الامتناع بقول لا نفرة بوقوعها
 قبل الوحي مع قيام المعجزة الموجبة للصدق والقبول
 بعد والحق منع ما يوجب النقص في نفس النبي وفي غيره
 ومثل الثاني بقوله كبر الامهات اي زناهن وللاول بقوله
والجمهور اي الفسوق بازكاب شي من الكبار والصغار
الدالة على الحسد اي الدناءة كسرقة لقمه والتظن بقترة

وموجه الحجاب الثاني للفرقة ان الانسان وان كان لا ذنب له في زمانه
امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولاد البراءة حتى يوصا في امور الدين
ومنع الشيعة **صدور الصغرة والكبيرة قبل الوجي او بعده**
سهوا او غمدا سوالات الصغرة دالة على الحسنة ام لا لكنهم جوزوا
اظهار الكفر بتيقن اي اتقا لذلك لان اظهار الاسلام ح
القا النفس للتهلكة ورد يانه يفضي الى احفاد الدعوى بالكلية
اذا ولي الاوقات بالتيقن وقت الدعوى لعدم الموافقة
او قلته وكثرة المخالف وشوكة وايضا منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام في زمان من ممدوم
وضرعون مع شدة خوف اهل الكفر وما نقل عن الشيعة
بدون الاحتشاش هو محتشاش امام الحرمين وارتضاءه
القاضي عياض وجماعة من المتأخرين وهو كما قال بعضهم الحق
لان الله تعالى ظهر طينتهم بسابق المعناية كما اشار اليه ذلك
الغوث سيدي علي بن وفار يقول:

عبادك يا مولاي الموالي الذين هم عبادك محفوظون حفظ الجايب
من الذر لم يظروا في ذواتهم سوى نور الماحي لخط الغيايب
مياه صفت ذاتا وصفوا متعا وصيبت عن الادراك من كل جانب
اذا **نقر رعد** اي تفصيل المذاهب وبيان الحق منها **فما نقل عن**
الانبياء عليهم الصلاة والسلام بما يشعركذب كما في قول الخليل
عليه السلام اني كذبت ثلاث كذبات **او معصيه**
فما قلنا انه يمتنع عليهم عند اهل الحق او قلنا بالامتناع
من سائر الوجوه كما ذهب اليه جماعة وهو الحق **فما كان**
منقولا اليه بطريق **احاد** فمردود فيحمل على عدم الصحة
وان الافة في رواية وهذا مشكل بما في الصحيحين فالاول
حمل ما فيها على التاويل لا رتقا لها في الصحة الى ان قال
بعض المحدثين كابين الصلاح انه يمكن العلم بما فيها
على وجه التواتر لعرض على سائيد الامية فيكون حكمه

حكم التواتر المشار اليه بقوله **وما كان منقولا** اليه بطريق
التواتر **فمردود** عن ظاهر من كل الوجوه ان امكن صفة
عنه الى حمل اخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبياء وان
كان خلاف الظاهر جمع بين الامارة **والا فحمل على ذلك**
الاويل وتسميته ذنبا من باب حسنات الايواسيات المطهرة
مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي نقص ظهرك
مدل بظاهره على صدور الذنب المنققل للظهور من النبي
صلى الله عليه وسلم لكن يمكن حمله على غير ظاهره اذ قد يستعمل الوزر
معنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحجر باوزارها اي اثقالها
فالمراد ما كان يعشاه من الغم الشديد والمزن المطرط على اضرار قوه
على تكذيبه وشركهم بالله سبحانه سلما ان الوزر بمعنى الذنب
لكن المراد ترك الاول بالنسبة لما يليق بمقامه العظيم صلى الله
عليه وسلم وتسميته وزرا استعظا ماله منه صلى الله عليه وسلم
من باب حسنات الايواسيات المطهرين ويحتمل ان المراد
وزر امته كما ذكر بعض الكابر المحققين في قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك اي ذنوب امتك من باب الاضافه الى
المسبب لكونه كان سببا في الحكم عليه بكونه ذنبا كما افاده
ذلك سيدنا ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبيد الوهاب
الشعراني رضي الله عنه وهذا اولى من حمله على ما قيل
البعثه المشار اليه بقوله **او على كونه قبل البعث** لما علمت
من انه صلى الله عليه وسلم معصوم عن الذنوب مطلقا قبل
البعثه وبعدها كبيرها وصغيرها عمدتها وسهوها وكذا بقية
الانبياء عليهم الصلاة والسلام **وتفصيل ذلك في الكتب**
المبسوطه وافضل الانبياء محمد عليه الصلاة والسلام غير
تالا نبيا دون الرسل لكونهم اعم فيفيد افضليته على
جميع الانبياء مطابقة والمراد بالافضل ارفعية الدرجة والكثرة
الثواب **بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك**

خيرية الامة بحسب اي قدر كمالهم في الدين هذه تقرير لوجه
الدلالة يعني انه تعالى اصناف الخيرية الى الامة فيدل على
خيرتهم من حيث انهم اهل ملة ودين فان الامة في الاصل
الدين كما صرح به لا خفاء في معنى الامة ولا يخفى ان خيرية
الامة من هذه الخيرية فزع كمالهم في الدين **وذلك** اي
كمالهم في الدين تابع لكمالهم الذي يتبعونه وينتدبون
بدينه ولا فضليته على من عداه من الانبياء لكونه اكمل في
الدين فيكون خيرا لنبينا كما ان امته خيرا لامم وهو المطلوب
لا استدلال بقوله عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد آدم
ولا تخضعون له لا يدور على كونه افضل من آدم بل من اولاده
يعني ان شرط الدليل ان يطابق الدعوى او يزيد عليها والدليل
ههنا قاصر عن الدعوى لانه لا يدل على كونه افضل من آدم
بل من اولاده وقيل عليه السلام ضعف الاستدلال لطريقتي العرف
على اطلاق ولد آدم على النوع الانساني كما في ابن ادم ورويات
ذلك لا يخرج الاستدلال عن ضعفه لعدم الدليل على جريان
هذا القول على العرف المذكور وقيل عليه ايضا ان القول
المذكور وان لم يفد افضليته على آدم منطوقا لكن يفيدها
بمعهومه الاول لان في او كاد آدم من هو افضل منه كما فيهم وسمى
واجب بان ذلك لا يخرج الاستدلال عن الضعف لان
ذلك مما اختلف فيه والمسائل العلمية لا تثبت الا بالادلة
القطعية والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامر
ربنا على ما دل عليه قوله تعالى لا يستبقونه بالقول اي اليه
بل ينتظرون صدور امره فلا يعملون الا بامرهم كما دل عليه
نقد يرا لظرف في قوله تعالى **وهم بامرهم يعملون** وكونهم عبيدا
ممتثلين لامرهم دايميا في نبوتهم كما زعم بعض المشركين وبناء على
مبادل عليه قوله تعالى **لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون**
اي لا يعيرون ولا يسلمون من العباداة لا بوصفون بذكور

ولا انوثه اذ لم يرد بذلك اي الذكورة او الانوثة نقل ولا دل عليه
عقل وما زعم عبدة الاصنام من انهم بنات الله وانما عبدوا
الاصنام لزعمهم ان تلك الاصنام التي يعبدونها على صور الملائكة
وكلا الرعين باطل وخصوصا الزعم الاول المشار اليه بقوله **محال**
باطل قال الكسائي جمع بينها كان البطلان بالنظر اليه انهم بنات وانما
نظر اليه الامانة الى الله تعالى وانما طريحا وانه في شأنهم اي
تعظيمهم **كان قول اليهود ان الواحد قالوا احد اي بعد الواحد**
منهم يعني لا يجمع على ذلك اثنان منهم قد يتركب الكفر ويعتبه
الله تعالى بالمسح اي بتبديل صورته بصورة اخرى تفريط في شأنهم
وتفخير في حالهم اي وصفهم وهذا انفسير لما قبله فان قيل
البس قد كفر ابليس من شأ السواك قوله العاملون بامرهم
اذ معناه كما عرفت انهم ممثلون لامرهم لا يخرجون عنه الى ان
شي من المنهيات وتقدير السؤال ان كفر ابليس وهو
من الملائكة بنا في انهم جميعا عاملون بامرهم والمنة في قوله
البس يصح ان يكون للانكار وان يكون للتفريب وهو حمل
المخاطب على الاقرار بما يعرفه والمعنى على الاول قد كفر
ابليس اذ انكار النفي نفى ونفي النفي اثبات وعلى الثاني
اجترى ايها المخاطب بما تعرفه في هذا الحكم ومحط
لسؤال قوله **وكان حين كفره من الملائكة** والواو الحال
من ابليس فان قيل ما الدليل على كونه من الملائكة
اجيب بان الدليل صحة استثنائه منهم كما اشار اليه
بقوله **بدليل صحة استثنائه منهم** بقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك من الايات
فان الاستثناء اخرج والاخراج خرج المدخول وحمل الاستثناء
على الانقطاع وان ساع لكنه خلاف الاصل لتخصيص
العلماء على ان مبيعة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا
بدليل كيف وقد وجد ههنا ما يبعد عنه ويقرب اليه

والإتيان على الأقاليم وهو معنى قوله **فالحرق والالتصام على السموات جانيه**
عند أهل الحق اذ هي من جملة الاقسام والاجسام مماثلة في الحقيقة **بمعنى**
على كل منها ما يصح على الآخر لتزكيتها جميعاً من الجواهر المفردة لامن اليه في الصور
كما زعم الفلاسفة بل ولو سلم تزكيتها منها جاز على كل منها ما يجوز على الآخر اذ لا
تأثير لطبيعتها بل بوجدانها لا تتردد هالها كما يحصل الري عند الشرب كما به
وبالحكمة فهي من المحركات والقدر العلية لا تقف عند ممكن كما ان الارادة
العلية لها ان يحصر كل من المحركات ما حصرته به الآخر والي هذا الاشارة
بقوله **والله تعالى قادر على المحركات كلها** فان قلت عدة اظهر التخصيص
على كل عقيدة الرد على من خالفها من خالف في هذه العقيدة فالجواب ما
اشار اليه بقوله **فقط في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم**
ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وعلى ما روي عن عابشة رضي
تعالى عنها انها قالت ما فقد جسم محمد عليه الصلاة والسلام
لبيلة المعراج وقد دليل ثالث للزاعمة قال الله تعالى **وما جعلنا**
الرويا وبني مصدراي الحكيم لا البصرية التي اريد ان الاقنة
للناس **واجب بان الماد بها اي بالرويا في الآية الكريمة** وفي
قول معاوية **الرويا بالغين** لا الرويا بالحكمة جمعاً بين هذه الآية
واية الاسراء **ودعوى ان الرويا لا تكون مصدراً** الراي البصرية ممنوعة
مع ان الرويا الحكيم لا يترتب عليها فتنة كما سبب صرح به الشارح
والمعنى اي معنى قول عابشة رضي الله تعالى عنها ما فقد جسده
عن الروح في تلك الليلة بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعاً على انه قد صرح بعض العلماء بان حديث عابشة
رضي الله تعالى عنها بتفقد بوطا من البصر للاحتجاج به اذ لم يحدث
به عن مشاهدته اذ لم تكن وقت المعراج روحه له صلى الله عليه وسلم
ولا في سن الصب بل لعلمه لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج
كان قبل بعثته وقيل ان بوجي اليد وقيل بعد بعثته فمحمدين
وقيل كان ليلة سبع وخمسون من ربيع الاول قبل الهجرة وتزوج

عابشة

عابشة رضي الله تعالى عنها وابنا عليها بعد الهجرة وقد تزوجا صلى
عليه وسلم حديثاً السن انتهى **وقوله بتخصيص اشارة الى الرد**
على من زعم انه اي المعراج كان للروح اي بالروح فقط
في اليقظة والعقل لا يحيل عروج الروح وانفصالها عن الجسد
مع بقاء الحياة فيه اذ الحق سبحانه على كل شيء قدير ولما بين
ان في المتن اشارة الى الرد على الزاعمين المذكورين شنع في دليل
الرد بقوله **ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح فقط**
ليس مما ينكر كل الانكار اي غاية الانكار وقوله **ولا يخفى ان**
قام مقام شرطية لزومية والتقدير لو كان المعراج في المنام
او بالروح فقط لم ينكر كل الانكار واللازم منتف اذ قد انكر
غاية الانكار فالملزوم مثله والي ذلك الاشارة بقوله
والكفر انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك اي امر المعراج اي بسبب الاخبار به
ويصح ان تكون الاشارة الى انكار غاية الانكار وفي قوله **فلا يخفى**
اشارة الى ان الملازمة بقوله والكفر الخ وقوله الى السما اشار
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس كما نطق به الكتاب وفي اطلاق المعراج على ذلك
تعليق وعبر بالاشارة في هذا او ما قبله لانه لم يصرح بالرد
بل اشار اليه بالفتندين المذكورين **وقوله ثم الى ما**
الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف ولما لم يخرج
عند المصنف واحد منها بخصوصه لم يحزم يسمي من ذلك بل
عبر بالقدر المشترك بينها الصادق بكل منها وهو قوله
الى ما سأل الله من العلي ثم اشار الى تفصيل ذلك الاشارة
الاجمالية بقوله **فقبل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل**
الى فوق العرش فقوله **اولا الى العرش** أي الى سطح العرش
الباطن وهو الذي يلي على الجنة فان العرش سقف الجنة كما ورد في الحديث
واما سقفه الاعلى فهو مشي العالم وطره واليه اشار بقوله

ليس المعراج بالروح فقط
لانه يشهد بالروح فقط

وقيل الى طرف العالم ولما تضمن كلامه ان اجزا المعراج ثلاثة
وان كانت الجزئية في بعضها تغليباً **الأول** من المسجد الحرام
الى البيت المقدس والثاني من بيت المقدس الى السماوات
من السماوات ما شاء الله تعالى من العلى بين ان تلك الاجزا ليست
مستوية في البتوت بل الاول منها قطبي كما اشار اليه بقوله
فلا سرا ومن المسجد الحرام الى البيت المقدس قطبي ثبت
بالكتاب العزيز في قوله تعالى سبحان الذي اسري بعبده ليلاً
من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياته
انه هو السميع البصير فان كان كثر والثاني بليته في القوة
وان كان ظنيت البتوتة بالجبل المشهور واليه الاشارة بقوله
فلم يعرج من الارض الى منتهى السما اي السموات فان كان ابتداء
والثالث ثابت بطريق مطلق الاحاد فان كان ليس بكفر ولا
ابتداء واية اشار بقوله **ومن اعلا السما** اي السموات الى الجنة
او العرش او غير ذلك **احاد ثمة الصحيح انه عليه الصلاة والسلام**
ما راي ربه بفواده لا بعينه بان خلق الله تعالى في فواده وهو
عين قلبه قوة كالقوة البصرية في ادراك المبصرات بل صرح
بعض الاكابر من اهل الكشف بان نور البصر من نور البصيرة
وبينهما قوة نافذة وليس المراد الروية العلمية لان ذلك
لا يختص بالسرا والسراج استند الى ما رواه مسلم في صحيحه
عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه قال **سالت رسول الله صلى**
عليه وسلم هل راي نور فقال نوراني اراه وفي الرواية الاخرى
رايت نوراً والرواية الاولى بتنوين نور وبفتح الهمزة وتشديد
النون من ابي واره بفتح الهمزة **روي ايضا** نوراني اراه
بضم الهمزة وكسر النون وتشديد الياء ومعنى الرواية الاولى
كما قال النووي رضي الله عنه في شرح مسلم بحاجته نور فكيف
اراه ومعنى الرواية الثانية رايت النور تحسنت ولم
ارعبه ومعنى الرواية الثالثة رايت جسداً از نور قد حال

بين وبين رواية الله عز وجل في قرينة من الرواية الثانية والى
ما روي مسلم ايضا عن عايشة رضي الله تعالى عنها حين سئلت هل
راي محمد ربه سبحانه وتعالى فقالت سبحان الله لقد قف
شعري لما قلت ومعناه لقد قام شعري راسي من الفزع لكوني
سمعت ما لا ينبغي ان يقال هذا والصحيح كما قاله النووي وغيره
انه صلى الله عليه وسلم راى ربه ليلة الاسراء عين راسه واما
الدليل المذكور فجاب عنه **قال** النووي رضي الله تعالى عنه في شرح
مسلم نقلاً عن صاحب التخرير **والجواب** في هذه المسئلة وان
كانت كثيرة ولكننا نتمسك بالقوي منها وهو حديث ابن عباس
ان عجبون ان تكون الخلعة لا برهيم والكلام لموسى والرواية
لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن عكرمة سيث ابن عباس هل راى محمد صلى
عليه وسلم ربه قال نعم ثم اطال صاحب التخرير في ذلك وقد
استوفاه في شرح مسلم **والخامس** ان حديث ابن عباس
رضي الله عنها لوجهين الاول ان ابن عباس مثبت وعائشة
نافيه مثبت مقدم على الثاني ان عائشة رضي الله تعالى
عنها لم تستند في نفى الروية الى حديث بل تناولت في ذلك قول
الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً الاية وبحود ذلك
من الايات واما ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقد
استند في اثبات الروية الى الحديث واعتمد عليه لان ذلك مما لا
يدرك بالعقل ولا يوحى بالظن وانما يتلقى بالسمع والابصار
احد ان يظن باين عباس انه تكلم في هذه المسئلة بالظن
والاجتهاد والله سبحانه اعلم **وكرامات الاولياء** اي ثابتة
واقعة واعلم ان من المتكلمين من يعبر بقوله **وكرامات الاولياء**
جائز اي عقلاً ومنهم من يزيد على ذلك واجبة نقلاً ومنهم
من يعبر بما عر به المص وهو اولي العبارات الثلاث لكونه اخيراً
اذ الحكم بالوقوف يستلزم الحكم بالجواز وان كان التعبير بالجواز
جارياً على القواعد الكلامية الباحثة عن الوجوب والاستحالة

العقلين والجواز العقلي والشرعي ولما كان العلم بالمصناف يتوقف على
العلم بالمصنف اليه قدم الشارح تعريف الولي على تعريف الكرامات
بتعريف مفرد لها فقال **والولي هو العارف بالله تعالى** أي بوجوه
وصفاته حسب أي قدر ما يمكن البشر وينتهي إليه علمه فليس المراد
معرفة ذاته تعالى وصفاته بحسب ما هي عليه في نفس الامر لان
ذلك خارج عن طرق البشر في الدنيا واختلفوا هل يمكن معرفة
حقيقته تعالى على ما هي عليه بحسب نفس الامر في الآخرة على
قولين اقرها كما قال بعض الاكابر من اهل الكشف ان ذلك لا يمكن
ووجوه الروية للمؤمنين في الآخرة لا يستلزم الوقوف على الكنه
بل كثير ما يشهد الحسن روية شئ من المحذورات من غير ان يقف
على كنه حقيقته مجرد الروية وعلي كل قول فعلمها على وجه الاحاطة
مستحيل اذ الاحاطة بمعنى الاول والاخر من صفات الاجسام
والذات العلوية منزوعة عن ذلك فلا اول له ولا اخر حتى ياجزه الاحاطة
المواظب أي المقيم على **الطاعات** واجهر كونه منسوبة بحسب ما يمكن
المجتنب عن المعاصي كما برها وصفا برها **المعصية عن الايمان**
في اللذات والشهوات أي المستلذات والمستزنيات من اطلاق
المصدر على المفعول كما في من يد عدل بالذعة واللذة هي اركان الملاذ
من حيث هو ملاذ ويقابلها الا لزم هو اركان المناظر من حيث
هو مناظر هذا هو الصحيح في تعريفها عند الفلاسفة وقيل
الادراك ملزوم اللذة والالم وفي تعيينه بالانتماء الذي هو اقامه
على الشئ والتوغل فيه استعار بانه لا يصير في مفهومه سوى الاعراض
عن مطلق اللذات والشهوات أي المباحة **وكرامته** أي الولي
ظهورا من يشمل الفعل والترك والقول وقوله **خارق للعادة**
يقتد مخدج لما هو على وفق العادة وقوله **من قبله** أي من قبل
الولي بالتفسير المذكور فييد مخدج للاستدراج كما ذكره الشارح
وهو الخارق الذي يظهر على يد الكافر كالجال او الفاسق
ليزداد ضلالة نعوذ بالله من ذلك ومخدج للاهانة وهي ما يقع

دلالة على تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلة الكذاب دعا
لا عور لتفحص عينه فعميت عينه الصحيحة ومسح على راس من به
صداع لتشفى راسه من الصداع فقرعت وصار اقع في الحال
تكذيبا لمسيلا ومخدج ايضا للمعونه وهي ما يظهر من قبل العوام
تحليصا لهم من الخن والبلايا كما حكى ان بعض الملوك امر بضرب عنق
شخص فادر كته صلاة الظهر فامر بربطه في بعض السوارى
حتى يفرغ من الصلاة ثم يهرب عنقه فاما انقضت الصلاة حتى
مات واطلق ذلك الشخص ومخدج للسحر على القول بانه خارق
للعادة اما على مقابلة مخدج بخارق للعادة وخروج بقوله
من قبله او بقوله خارق للعادة يبنى على الصحيح من ان له حقيقة
اما على القول بانه تمثيل وارة لما لا اصل له كما ذهب اليه
كثير من المتكلمين ولا يدخل في الامر بمعنى الشئ حتى يحتاج الي
اخر اجه ولا يخرج بقوله من قبله الارهاص وهو ما يحصل
للانبياء قبل النبوة من الخوارق وهو مقدمة المعجزة لان النبي
قبل النبوة لا يقصر عن درجة الولي ولما بقيت المعجزة داخله في
التعريف اذ لا يخرج بقوله من قبله اذ كل بني ولي قطع احتاج
اي اجزاها بقوله **لعنهم مقارن لدعوى النبوة** فالخوارق ستة
اوسبعة على القول بان السحر له حقيقة وانه خارق للعادة
لكن نقل عنهم الشارح في شرح المقاصد ان الخوارق اربعة
انواع معجزة وكرامة ومعونه واهانه قال وكا بهم لم يذكرها
الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المال ولا السحر لانه تمثيل
واراة لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى الاستدراج والاهانه وما الارهاصات فقد صرح
صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل
النبوة لا يقصرون عن درجة الاوليا انتهى ثم اشار الى بعض
المحترزات بقوله **فلا يكون من الخوارق مقرونا بالايمان**
الماخوذ من قول العارف بالله وصفاته ومن صفاته ارسال

المرسل والعمل الصالح المأخوذ من قوله المواظب على الطاعات المجتنب
 عن المعاصي يكون استند راجعا وما يكون من الخوارق مقر ونا بدعوى
 النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة اي ثبوتها ووقوعها
 في الخارج ما تواتر وقوعه من الكرامات عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
 من الاولياء بحيث لا يمكن انكار اي ارتقى الوقوع وانتهى الى حقيقة لا يمكن
 معها الانكار ثم ان تلك الكرامات الواقعة ممن ذكر منها تواتر
 لفظا ومعنى بان تواتر كل منها بخصوصه ومنها ما تواتر معنى
 لا لفظا بان تواتر القدر المشترك بين تفصيل احادها وهذا اقوى
 من القسم الاول في عدم امكان الانكار واليه الاشارة بقوله
حضور ما الامر المشترك وان كانت التفصيل احادا وايضا الكتاب
 اي والدليل على حقيقة الكرامة ايضا ان الكتاب العزيز يات
 بظهورها اي الكرامة من قبل من يروى ولية صديقه كما في القرآن
 وقوله ياتق اي دال على ظهورها من حيث دل على انها حلت من
 غير ذكر ووجد عند الرزق من غير سبب ظاهر وتسا قط
 عليها الرطب الجني من الغلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ذلك
 معجزة لذكرها او ارهاصا لعيسى عليهما الصلاة والسلام قلنا
 يرد على الاول ان تلك الخوارق لم تقارن دعوى زكريا النبوة وعلى الثاني علم
 من اين حصل ذلك على انه لا حاجة الى هذا الجواب اذ لا معنى
 للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارفة يا مدبغالي وصفاته مفرقا
 بعمل الصالحات واجتناب المنافي غير مقرون بدعوى النبوة وهكذا
 منطبق على ظهور الخوارق من قبل مريم عليها السلام ومن صاحب
سليمان عليهما السلام وهو اصف بن برخيا وكان خيرا له وكان
 يعلم اسم الله الاعظم الذي اذا دعى به اجاب واذا سئل به اعطى
 حيث دل على انه ان يمشى بلقيس من المسافة البعيدة قبل
 ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة سليمان بل هو كرامة لصاحبه
 لعدم منافاته لدعوى النبوة بعين مأمور وبعد ثبوت
 الوقوع لا حاجة الى اثبات الخوارق لان ثبوتها يثبت ثبوت

مشهور
 اذا اكل
 وهو
 والاكوام
 بعض الروايات
 ان

الاغم سمر او رد المص كلاما يشير الى تفسير تعريف الكرامة والى
 اي تعيين بعض جزئياتها اي التفسير بمعنى التعريف فانه كل محنة افراد
 كثيرة فاورد ما يشير الى تعيين بعض تلك الجزئيات **المستبعد جدا** نعت
 بعض والتاثير بها اعتبار المعنى اذ بعض الجزئيات جزئيات وبعض
 يصدق بالكثير كالقليل وانما قلنا انه نعت لبعض الجزئيات
 لانها شاملة لجميع افراد الكرامة وليست كل ما مستبعد جدا لا
 ان يريد ان الجزئيات على قسمين منها ما هو مستبعد جدا ومنها
 ما ليس كذلك وهذا البعض المشار اليه من القسم الاول وهذا
 اقرب وفي قوله المستبعد جدا توجيه لذكر هذا البعض
 دون غيره **فقال عطف على ورد عطف مفصل على محمل فظهر**
 الكرامة على طريق نقض العادة اي حلها وخرفها للولي من قطع
 المسافة البعيدة في المدة القليلة **كايتان صاحب سليمان عليه**
 الصلاة والسلام وهو اصف بن برخيا على كاشه بعرش بلقيس
 قبل ارتداد الطرف **مع بعد المسافة** وانما قال على الاشهر لانه قبل ان
 الحضر عليه السلام وقيل جبريل عليه الصلاة والسلام او ملك ابده الله
 تعالى به وقيل سليمان نفسه وهو بعيد مخالف لظاهر الآية وحمل
 الخطاب على الجريد بعد **وظهور الطعام والشراب واللباس**
 عند الحاجة كما في حق مريم عليها السلام فانه اي الشأن والجنس
 كما دخل عليها زكريا **الحجاب** اي العرفة **وجد عند هارنقا**
 قيل انه كان يحيد فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في
 الشتاء قال بامرهم اني لك اي من اين لك هذا قالت هو من عند
 وقوله كلما دخل الخ اشارة الى الآية ولم يرد تلاوة الآية والمشى
 على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهوي عدى المشى
 على الماء بعلى والى الهوي بنى لان المشى على الماء لا فيه وفي
 الهوي لا عليه وفي قوله **كما نقل عن جعفر بن ابي طالب**
ولقمن السرخسي وغيرها اشكال بالنسبة الى جعفر قيل
 ولعله سري اليه مما ورد ان الله تعالى خلقه جناحين

لانه وزير سليمان وقيل كاشه نقل ذلك
 الكسبي

يطير بها في الجنة حيث شاى عوصان يديه لما قطعنا في الحرب وكانت
 الراية في اليمنى فقطعت فاحذوها واسكها باليد اليسرى فقطعت ثم
 قيل بعد ذلك او كما ورد وقد حجاب يان من حفظ حجة على من لم
 يحفظ والمثبت مقدم على النافي لان معه زيادة علم فلعل هذا
 الطائر المنقول عنه ليس هو الطائر المنقول في الحديث الذي
 به سمي لطيار **وكلام** **الحجاد** ضد الحيوان **والعجا** ما لا يستطيع
 ان يفصح عما في ضميره من الحيوانات **اما كلام** **الحجاد** فلما روي
 انه كان بين يدي **سلمان** **الفارسي** وابى **الدردار** رضى الله عنهما
قصعة **ضمت** **فسمعا** **تسييمها** فتسييمها وسماعه كرامة لهما
 وعند اهل الكشف ان الكرامة في سماعه خاصة اذ كل شئ في
 الوجود عندهم من ناطق وصامت يدرك مسبح بدليل قوله
 تعالى وان من شئ الا يسبح بحمدك وادراك ذلك بالكشف لا
 ببناء فيه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسييمهم لان المنفي ادراك
 تسييم جميع الافراد لان شئ في الالوهة نكرة واقعة في حيز النقي
 اي ما من شئ الا يسبح بحمدك فلا ينافي ادراك تسييم البعض هذا
 هو اللائق بظاهر الالوهة وقال بعض الاكابر من اهل الكشف
 ان المنفي انما هو فهم التسييم اذا الفقه لغة الفهم فلا ينافي ادراكه
 بالكشف ورفع الحجاب الذي هو طريق اخر للدراك وذلك مشهور
 عند ارباب القلوب ولو سلم ان المنفي مطلق الادراك للمعاني سواء
 كان بالفهم او بالكشف فلا ينافي ادراكه بالسمع من غير فهم
 معناه هكذا نقل عن بعض الاكابر كما افادني ذلك سيدنا
 ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني ولعل
 هذا البعض هو الشيخ مجي الدين بن العربي وهو كلام غوث بعيد
 يدق ادراكه عن امثال السالان علوم اهل الكشف من علوم الاذواق
 التي لا تركها العبارة وقد نقل البغوي في تفسيره عند قوله تع
 وان من الحجاب لما يفتح منه الانوار وان منها لما يشق فيخرج منه
 الحاد وان منها لما يهبط من خشية الله ان مذهب اهل السنة ان الله

في خلقه علما وذكر ما يدل على ان الحوادث وغيرها لا يعلم او دعه الله تعالى
 فيها ويدل على ذلك قوله فيهم من خشية الله ومما يؤيد ذلك
 قصة الحجاد الذي فربتوب موسى عليه الصلاة والسلام وهي في البخاري
 وغيره وصرح بذلك الشيخ مجي الدين بن العربي وغيره من اهل
 الكشف والحق على كل شئ قد ير بل قد يطلع الخواص على ما هو ابلغ
 من ذلك من المتشابه كهم الانسان وخروج باجوج وما جوج وما
 شبه ذلك كما صرح بذلك القرطبي في منافع القرآن لكنه فرض ذلك
 في الاصغيا الصادق بالايتيا ومن القواعد المقررة عند الاكابر
 ان كل ما جاز ان يكون معجزة للنبي جاز ان يكون كرامة لولي
 من غير استئناء على الصحيح الا ان يرد نص بكونه من خواص الانبياء
 او بعضهم فان قيل كيف يمكن الاطلاق على عمر الانسان
 مع قوله تعالى وما ندرى نفس باي ارض تموت اجيب بانه
 لا يلزم من العلم بالعلم بعين الارض التي يموت فيها
 واما كلام **العجا** **تعليم** **الكلب** **لاصحاب** **الكهف** وكما روي ان
 ابن النبي عليه الصلاة والسلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد
 حمل عليها أي الحمل اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
 لهذا اي متاعه انما خلقت للحرث فقال الناس تعجبا سبحان
 الله بقرة مبتدأ سوع الابن دأرها ما فيها من معنى التعجب
تتكلم **حين** **المبتدأ** وقال عليه الصلاة والسلام **امتنع** **هنا**
 لانه من قبيل الكرامات وغير ذلك من الايتيا مثل ما روي عن
 ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه وهو على المنبر بالمدية متعلق
 بقوله على المنبر **جيشه** **بها** **وند** حال من جيشه وهي بلدة
 من بلاد اليمن حتى غاية مروية قال **لامير** **جيشه** **يا سارية**
الجبل **الجبل** منصوبان على التخيير كما اشار اليه بقوله تحذيرا
 له من وراء الجبل اي من العدو والكابن ورا الجبل ومثل
 سماع سارية كلامه مع بعد المسافة بينهما وهو كرامة
 لعمر كروية الجيش من بعد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية

وليس لبارية الادراك ما وصل لسمعه وبعضهم جعل السماع كرامة
لسارية والاظهر ان يكون كرامة لما **وكثرت خالدة النسم**
من غير ضرورة **وكثيرا بالنيل** بالزيادة بكتاب عمر رضي الله
عنه وكان النيل توقف عام فمصر على يد عمرو بن العاص فانه
كان لا يزيد الا ان رموا فيه عروسا مخلوق كما جرى بذلك
عادة القبط فلما توقف النيل في ذلك العام لعدم رمي ذلك
فيه كانت عمر بن العاصي عمر بن الخطاب رضي الله عنهما بذلك
واعلمه بالتفضيه هل يرمون فيه عروسا ارتكابا لا خوف
المفسدين او الحرمه ذلك فلم يجب عمر له الرمي لكونه حراما
وعادة جاهلية لا توافق القواعد الشرعية وليس من باب
ارتكاب اخف المفسدين اذ لا يتعين طريقا في انقاذ
الجم الغفير من الهلاك وكتب بعد لسم الله الرحمن الرحيم
من عمر بن الخطاب الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري
من قبلك فلا تجري وان كان الله الذي تجريك تنسك
الله ان يجريك وامر بالقائك الرقة في النيل فلما القيت
فيه زاد في تلك الليلة ستة عشر ذراعا وقطع صبيحتها كما هو
العادة وهذه الكرامة من ابلغ الكرامات والحوارق
المشبهة للمعجزات ولا استغرب ان ذلك محض فعل الله عز وجل
او وقع على يد خليفة سيد المرسلين صلى الله وسلم عليه وزاد
فضلا وشرفا لده **وامثال هذا اكثر من ان تحصى** اي
بعيد عن ان تحصر ولما استدول المنكرون لكرامة الاوليا
اي لجوانها فضلا عن وقوعها كما اشار الي ذلك بقوله **بانه**
لوجاز ظهور حوارق العادات من الاوليا اثبتت بالمعجزة
فلم يتميز النبي عن غير النبي هذا لازم لا شبهة اللازم لجواني
الظهور اي وعدم التمييز باطل فيبطل ملزومه وهو الاستنباه
فيبطل ملزومه وهو الجوان فيثبت مقابلة من الاستحالة وهو
المطلوب وفي قوله حوارق العادات ايما الى ان المعتزلة

لم ينكروا اصل الكرامات اذ لا يسعهم ذلك لانه معلوم بالضرورة بل الحوارق
منها المشبهة بمعجزات الانبياء لا يقع الاستنباه وعدم التمييز بين النبي
والولي كما يشير اليه الاستدلال ووافقه على ذلك الشيخ ابو اسحق الاسفراييني
امثال الجواب بقوله **فيكون ذلك** اي ظهور حوارق العادات
المفهوم من قوله فتظهر من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لو احدهم من امته فانه اي ذلك
الواحد يظهرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا
الا وان يكون محققا في ديانته اي الا وكونه محققا في ديانته ثابت
او الامع كونه محققا في ديانته وعلى الاول فان يكون مستندا بخذوف
الحسن والواو الحال وعلى الثاني يكون الواو بمعنى مع والمعينان متقاربان
وديانته الاقرار لما كان الاقرار ظاهرا في اقرار اللسان والديانة
لا تخفى في ذلك اشار الشارح الى اندراج تصديق القلب في الاقرار
بطريق التعليل حيث قال **بالقلب واللسان برسالة رسوله** ولما
كانت الديانة لا تخفى في الاقرار بالمعنى المذكور بل لا بد فيها ايضا
من الطاعة للرسول في اوامر وامتثالها ونواهيها باجتنابها
اشار الشارح الى تمام معناها المخذوف من المتن بقوله
مع الطاعة له في اوامره ونواهيها حتى غاية لقوله ولن يكون وليا
الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار الخ حتى لو ادعى هذا
الولي الاستقلال اي الانفراد في نفسه وعدم المتابعة بتفسير
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يد الخاسل ان الامر الحارق للعاد
فهو بالنسبة الى النبي عليه الصلاة والسلام معجزة سواظهر من قبله
او من قبل احاد امته اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
امر حارق للعادة مقرون بدعوي النبوة من النبي ظهر
من قبله على يد احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوق
اي الحارق بالنسبة الى الولي عن دعوي نبوة من ظهر من
قبله فهو بالنسبة الى الولي امر حارق للعادة من قبل الولي
غير مقرون بدعوي النبوة منه فلا اشتباه بين المعجزة والكرامة

لا اعتبار بمقارنة دعوي النبوة في مفهوم المجهضة دون الكرامة ثم اشار
الى نتيجة حاصل الفرق بقوله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصد
اظهار حوارق العادات لان ذلك بنيه على دعواه فلا بد من قصده
بلاظهاره ومن حكمه قطعاً اي ولا بد من قطعه بموجب المعجزات
وهو كونه نبيا او نبيا صوحا وان الله تعالى صدقه في دعوي
النبوة ان كان نبيا فقط او مع الرسالة ان كان رسولا ايضا فلا
الولى في الثلاثة فانه لا يشترط فيه علمه بكونه وليا واقصد اظهار
حوارق العادات واحكمه قطعاً بموجب البرامات وهو كونه وليا بل
بحوز ان يكون ذلك استدراجا **وافضل البشر** اي ادم ودرجته بعد
بنينا **والاحسن** ان يقال **بعد الانبياء** لان سائر الانبياء من البشر وهم
افضل من ابي بكر لكنه اعتذار عن قوله الاحسن اراد البعدية الزمانية
لا البعدية في الرتبة المتقدم على ابي بكر صلى الله تعالى عنه فيها سائر
الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فكانه قال وافضل البشر
بعد زمان بنينا صلى الله عليه وسلم ابو بكر وليس **بعد بنينا** في الزمان
بني فلم تدخل الانبياء **ومع ذلك** اي مع ارادة البعدية الزمانية
لا بد من تخصيص اي اجزاج عيسى عليه الصلاة والسلام من عموم
هذا الحكم اذ لو اريد به اي البشر سند لقوله لا بد كل بشر يوجد
يعني ان بعد ظرف فلا بد له من متعلق فان اريد كل بشر
يوجد اي يتصف بالوجود بعد زمان بنينا سواء كان موجودا
ودام له الوجود كالخلفاء الراشدين ام تجد له الوجود بعد بنينا
صلى الله عليه وسلم **انتقص** هذا العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
فانه بشر يوجد بهذا المعنى بعد زمان بنينا وهو افضل من
ابي بكر ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل
على الصحابة اذ لم يولد احد منهم بعد زمانه ولو اريد كل بشر
هو موجود بالفعل بعد بنينا على وجه الارض في هذا
الزمان المخصوص وهو الزمن المتصل بوفاة صلى الله عليه وسلم
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر

يوجد في الارض في الجملة اعم من ان يكون في ذلك الوقت
المخصوص او بعده **انتقص** العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
ابو بكر الصديق بوزن فعيل والسبب في تلقيبه بذلك ما اشار
اليه بقوله الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير
تعلم اي تمكث وتوقف وفي المعراج **بلا تردد** وذلك مشهور
بم عمر الفاروق لقب بذلك لما اشار اليه بقوله الذي فرق
بين الحق والباطل وقد تقدم تعريفهما في صدر الكتاب في القضا
اي الوقايح وصفت بذلك لا شاملا لها على الحكم والقضا **والخصومات**
اي الدعاوي والاجوبة الصادرة من الخصوم بين يدي الحاكم
قل وممكن ان يكون الفاروق من الفرق يفتح الراي الخوف لانه
رضي الله عنه لفرط مهابته وغاية تقبلته في الدين كان الناس
يعترفون منه ويهابونه ولا يأتونه بباطل الدعوي وزور الشهاد
ولا يحري بين يديه الكلمة الصديق ولا ينطبق فضله الا على المفصل
الحق وايضا الشيطان يفرق منه ويفزع قال بعضهم وهذا اظهر
ويدل عليه الحديث الوارد في الصحيح ما سلكك فجا الاوسلك
الشيطان فجا غير فجاك **ثم عثمان** ذو النورين لقب بذلك لما اشار
اليه بقوله لان النبي عليه الصلاة والسلام وجه ابنته رقيه
ولما ماتت رقيه وجه ابنته ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم
قال عليه الصلاة والسلام **لو كانت عندي ثالثة لزوجتها لان**
فاطمة رضي الله عنها كانت عند علي كرم الله وجهه والنوران هما ابنتا
بنينا عليه الصلاة والسلام ثم على المرتضى لقب بالمرتضى اي المجتبي
لكونه مرتضا من عباد الله والامانة للاختصاص كما اشار
الي ذلك بقوله **وخلص اصحاب رسول الله** على طريق التفسير لعباد
الله وعلى هذا الترتيب **وعندنا السلف** اي جمهور السلف من
الصحابة والتابعين ومن قاربهم والظاهر انه اي الشأن لو لم يكن
لهم دليل قاطع على ذلك الترتيب لما حكموا بذلك الترتيب فاقام
الظاهر مقام المضمحل في الموضعين **واما نحن** معشر الخلف فقد وجد

لا يبل الجانبين الا فضل والمفضل اي الدليل المصحة بالمناقب
والمراد ايا في حق كل واحد منهم متعارضة ولدرجته هذه المسئلة
اي الحكم بالافضلية على هذا الترتيب مما يتعلق به شيء من الاعمال
الشريعة حتى تكفي فيها بالظن ويبحث عن الراجح من الادلة
المتعارضة ليحل بموجبه من غير حوازل للتوقف فان ذلك شأن
الاعمال الشرعية او يتكون عطف على يتعلق اي او بما يكون التوقف
فيه مخلا بشئ من الواجبات الاعتقادية وكان السلف اير بعضهم
فلا منافاة بين هذا وبين ما تقدم ذكرنا متوقفين في تفصيل
عثمان على رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات اتباع
السنة واجماعة تفصيل الشيخين اي بكر وعمر رضي الله عنهما
على من عداهما من الصحابة ومن بعدهم ومحنة الحثيين علي
وعثمان رضي الله عنهما والحث في العرف العام زوج البنت ووجه
الدلالة على التوقف تغييرهم في جانب الحثيين بالمحبة
دون التفصيل بينهما والاضاف انه ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب فالتوقف في تفصيل عثمان علي على جهة اي
علمه وسبب لان ذلك لا محال للعقل فيه اذ الثواب عندنا محض
فضل من الله تعالى ليس جزا للطاعة حتى يستدل على كثرته
بكثيرتها والاضاف مع كون اكثرها احاد متعارضة وان اريد
بها كثرة ما بعد اذوالعقول من الفضائل فلا جهة للتوقف
لان فضائل كل واحد منهما معلومة لاهل زمانه على وجه
التفصيل منقولة الساك ذلك فلا وجه للتوقف في التفصيل
بينهما بل ينبغي القطع بافضلية من كانت مناقبه اكثر
وخلافتهم اي بنائهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم في
اقامة الدين اي ايجاد قوام موجب الدين وما هيته
وهذا القيد محرج للنبابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم
في امر ديني وعلق بنيتهم قوله بحيث يجب على كافة
الامة الاتباع ليخرج النبابة عنه صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين

في قطر من الاقطار فلا نسي خلافة فاختلافه اهم من مطلق النبابة
واعترض قوله على كافة الامم بان كافة لا تستعمل الا منكر منصوبا
على الحال وقد عرفه ووجه بالاضافة وقد خطى الزمخشري في قوله
في خطبة مفصلة محيط بكافة ابوابه على اي مستحقة لهم
في الواقع وعند الله تعالى هذا الترتيب الذي وقع في الخارج
ايضا كما ان افضليتهم على هذا الترتيب فاختلافه واقعة في محلها
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحقة
لاي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين
وذلك اي انها مستحقة لهم في نفس الامر على هذا الترتيب لان
الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته في حقيقة
بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة فيها
من المهاجرين والانصار حيث قالت الانصار منا امير منكم
امير حتي روي لهما بعضهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال الائمة من قريش فقتلوا ورواوتنازعتوا فمن يولونه
من قريش الي ان استقر رأيهم على خلافة اي بكر رضي الله عنه
فاجمعوا اي الصحابة رضي الله تعالى عنهم على ذلك وبايعه على
رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد جمع الشهيد يعني الشاهد
اي الحاضر بعد توقف كان منه لما غشيته من الكابة
للفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لتزاع في استحقاق
الخلافة ولولم تكن الخلافة حقا له اي لا يكره رضي الله عنه
لما اتفق عليه اي لا يكره ان يكون هو الخليفة للصحابة ولناز
على رضي الله عنه كما نازع معاوية في خطابه في الاجتهاد اذ نزاع
معاوية لعلي ليس من جهة استحقاق على الخلافة بل من جهة
دعواه الخطا في الاجتهاد في عدم العقود من قتل عثمان
كاسياني ولا حجة على رضي الله تعالى عنه عليهم اي الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين بالنسبة لو كان في حقه نص

بالخلافة كما رعت الشيعة يعني واللازم في الثلاثة متتف فكذا
 الملزوم وكيف يتصور اي يتعقل في حق اصحاب رسول الله صلى
 عليه وسلم الاتفاق على باطل وهو هنا ولاية غير علي بتقدير
 ورود نص في حقه فكذا اضره بقوله وترك العمل بالنص
 الوارد لو كان موجودا وهو مرفوع عطفًا على الاتفاق
 او مجرد عطفًا على باطل ثم ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه لما
 ايس من بقاء حيوته دعي اي طلب عثمان رضى الله تعالى عنه
 فلما كتب بالبناء للمفعول اي الكتاب او للفاعل اي عثمان ختم
 ابو بكر رضى الله تعالى عنه **الصحيفة واخرجها ابو بكر رضى الله**
عنه الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن وفي نسخة من
في الصحيفة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضى الله
تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وباجمعة اي وفي
جمعة التقديرين وهو عليه من فيها على التفصيل اول وقع
الاتفاق على خلافة لان الواقع انه فيها وقد اتفقوا على مبايعة
لمن فيها ثم استشهد عمر رضى الله تعالى عنه وترك الخلافة
سوري بين ستة اي دابة بينهم يتشاورون فيها ويعينون
من هو الاحق فيها بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لانه راى
افضل من عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم ما روى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم
رامن ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
في التعيين برأي غيره من هؤلاء الستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص ثم فوض الامر خستم الى عبد الرحمن بن
عوف رضي الله عنه لما راوا من ميثل عمر رضى الله تعالى
عنه الى رايه حيث قال في حقهم ان انقسموا اثنين
واربعة فكونوا مع الاربعة ميثلا منه الى الاكثر لان
رايهم الى لصواب اقرب وان تشاوروا فكونوا مع الحرب

الذي فيه عبد الرحمن فاختر عثمان رضى الله عنه وبايعه
 بمحض رأي محض من الصحابة فبايعوه وانقادوا الامم وصلوا
 معه الجمع والاعباد فكان اجماعا مركبا من قول هو المبايعة
 وفعل هو الانقياد والقبلة **ثم استشهد عثمان رضى الله**
تعالى عنه وترك الامر مضملا عن تعيين الخليفة وجعل
الامر سوري بين جمع قاصح كبار لها حرمين والاضار
علي علي رضى الله عنه والتمسوا منه قبوله الخلافة
فقبلها وبايعوه لما مصدرية كان افضل اهل عصره
واولاهم بالخلافة عتريه لك لان تولية افضل اولي
لا واجبة فان قيل كيف اجمع كبار لها حرمين والاضار
على انه الاحق والا ولي بالخلافة وبايعوه عليها مع تخلف كثير
منهم عن نصرة والمخاربه معه بل حاربه طوائف منهم
ومن سائر المسلمين بحرب الجمل وغيره وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله وما وقع من المخالفات والمخاريات لم يكن من
نزاع في خلافتهم بل عن خطا في الاجتهاد ممن نازعه وحاربه
فانهم انكروا عليه ترك الفود من قتلة عثمان وراوا ان
الصواب في تعجيل الفود منهم من غير جواز تأخير واما
هو فرأي ان الصواب في تأخير لما يترتب عليه من الفتن
والمقاسد لا انتشارهم في القبائل فكلا الفريقين مجتهدان
الحق مع علي كما ذكره في شرح مسلم وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعا
كل من الفريقين النص لعلي من الفريق الاول ولا يكر
من بعض الفريق الثاني في باب الامامة والتحقيق انه
لا نص من الجانبين بل هناك اشارات ترجح جانب ابي بكر
رضي الله عنه لكن كفي باجماع الصحابة دليلا على استحقاقه
للخلافة وابراد عطف على الاختلاف **السئلة اي الاعتراض**
والاجوبه من الجانبين فمد كوجوب وما وقع في المطول

فهو كناية ووجه التواعد على عدم المعرفة ان عدم المعرفة يستلزم
 ان يما الى غيره على عدم النصب فالحققة الوعيد لذلك وانما كانت مبنية
 مبنية جاهلية لان اهل الجاهلية من العرب كما لم يكن لهم ملة ولا خلة
 يحافظون على معالمها ويتعبدون من اسمها العريكة لها ايضا امام
 مطاع يقوم فيها بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذياب
 الشاردة والاسود الصارفة يبغي بعضهم على بعض ولا يتعبدون
 بسنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه فكما عاش عبثة جاهلية فقد
 مات مبنية جاهلية قاله الكشي والفرق بين الملة والخلة ان الدين
 ان كان له اصل ورد به شرع نسخ ام لا فهو الملة والا فالخلة كما لعباد
 القم والشجر وان **الامة قد جعلوا اهم المهمات الشرعية بعد وفاة**
البنى عليه الصلاة والسلام نصب الامام حتى قدموا على الدفن اي
 دفنهم صلى الله عليه وسلم وهذا مبني على جعلهم نصب الامام اهم المهمات
 واستمر هذا الجعل بين اهل الحل والعقد في كل زمان كما اشار اليه بقوله
وكذا النصب بعد موت كل امام جعلوا اهم المهمات ولان كثيرا من
 الراجحات الشرعية **توقف** عليه اي على نصب الامام ككونها لا ينزلها
 احاد الامة وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فنصب الامام
 واجب وهذا اتفق ان قوله ولان كثيرا من الراجحات اخذ ليل سمي
 ايضا على نصب الامام كما اشار اليه المصنف بقوله **والسلوة لابلهم من امام**
 لقول ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في خطبته المشهورة الا ان محمد
 قد مات ولا يد لهذا الامر ممن يقوم به فيادر الكمال الخ قوله **يقوم**
تنفيذ احكامهم فان بعض الرعية لشدة باسه وقوف شوكة اذا لا
 ظهر الحق عليه قد لا يقدر على الزامه بالخروج عنه الا الاسام واقامة حدود
 تحصيل بعد تعميم يعني ان الحد قد يجب على من لا يقدر احاد الحكم
 على قامة عليه بشدة باسه كما علمت **وسد تغورهم** اي حفظهم
 بالرجال واللات القتال جمع ثغر وهو المكان المنفتح لجهة العدو وفتحها
 الى شدة بذلك **ويجيبونهم** يعجزونهم للحاد عن ذلك **واحد**
مد قائم المفروضة من اغنيابهم ورد ها على فقرهم وغير الامام

من احاد

من احاد الناس قد يجر عن ذلك لعدم الاتفاق على رايته والرجوع
 الى قوله وقدر المتعلبة على امامة والمتخصصة اي السراق وقطاع
 الطريق واقامة الجمع والاعباد وقلع المنازعات اي المحامات دينية
 كانت او دينية الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة
 على الحقوق اذ قد يتسرع غيره ذلك لشدة بلس من عليه الحق وتزويج
 الصغار من الذكور والصغار من الاناث **الدين لا وليا لهم**
 وهذا على مذهب الحنفية من انه يجوز للحاكم تجوز الصغار والصغار
 الدين لا وليا لهم والسافعية لا يجوزون تزويج الصغار حتى يبلغين
 وبأذن وقسمه الغنائم بين من حضر الواقعة بينة القتال ونحو
ذلك التي لا ينزلها احاد الامة فان قيل لمرأي لا يعلو وحكمة
 ولذا صدر الجواب بلام العلة لا يجوز لاكتفا بذي شوكة
 اي قوّة وحدة في كل ناحية تكون له الرياسة خاصة بان ينصب
 اهل ناحية ذات شوكة كما عليهم وعلى نائيتهم خاصة واهل اخري
 لذلك وهم جرائون من اي من اين علة وحكمة يجب نصب من له
 الرياسة العامة لكل ناحية بحيث تكون كل اخله في حكمه ولا ينفذ
 لانه اي الكفيل ذي شوكة في كل ناحية يردى بالامارات ومخامات
 من ذوي الشوكة كما هو العادة في تعدد الحكم مفصليه الى اخلال
 اي فساد امر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا فان
 قيل اذا كان الغرض الانتظام ودفع الاخلال فليكن بذي
 شوكة له الرياسة العامة استجعت فيه شروط الامامة ام لا
 وهو معنى قوله اما ما كان او غير ما مر فان انتظام الامر
 يحصل بذلك اي بنصب من له الرياسة العامة ولو لم يستجمع
 فيه شروط الامامة كما في عهد اي زمان الا ان قلنا نعم يحصل
يحصل بعض النظام في امر الدنيا لايجاد الكلمة وانتفا المحامات
 لا كلكه اذا فرض عدم اجتماع لشروط الامامة التي منها الاجتهاد
 والراي وفقدان الاول يستلزم السؤال والمراجعة لاهل العلم
 فيما يتعلق بامر الدين والدنيا وقد تأنف نفسه عن ذلك

القول بان كل من كان له من القوة والفضل والبر والارادة
 والقدرة على الامانة والعدل والبر والارادة والقدرة
 على الامانة والعدل والبر والارادة والقدرة على الامانة
 والعدل والبر والارادة والقدرة على الامانة والعدل والبر
 والارادة والقدرة على الامانة والعدل والبر والارادة

منصبهما الثاني وهو الراي السيد فلا يخفى ما يترتب على فقدانه
من اختلال نظام الدنيا وبالجملة فنظام الدنيا في الجملة يحصل
بذلك لكن يجتنب أمر الدين وهو المقصود **هنا** **الاهم** من نصب
الامام والجملة العظمى فان قيل نغلي ما ذكر من ان مدة الخلافة
ثلاثون سنة تكون الرمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا
عن الامام بنا على ان الخلافة هي الامامة فتعصى الامة كلهم فتكون
ميتهم ميتة جا هلية للحديث السابق قلنا قد سبق ان المراد
الخلافة الكاملة فالمستغنى بعد الثلاثين هو الخلافة الكاملة
على وجه الدوام وبعد ما قد تكون وقد لا تكون كما مر في كلام الشارح وانتفا
الخلافة الكاملة لا يستلزم نفي الخلافة من اصلها المودي الي عصيان
الامة ولو سلم ان المراد بها مطلق الخلافة وانها انقضت بانقضاء الثلاثين
فهل دوراي زمان الخلافة ينقضي دون اي قبل انقضاء دور
اي زمان الامامة بنا على ان الامام **اعتمد** مطلقا من الخليفة بان
يشترط في مفهوم الخليفة شروط لا شرط في مفهوم الامام فلا
تعصى الامة بعد انقضاء الخلافة ومدها ولا تكون ميتهم ميتة
جا هلية لان المحدث في الحديث انما رتب على نفي معرفة الامام
لا الخليفة لكن هذا الاصطلاح مما لم يجد للتوفير في المتكلمين
بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم على عكس ما بني عليه
الجواب ولهذا يقولون بخلافة الامة الثلاثة دون امامتهم
واما بعد انقضاء دولة الخلفاء العباسية فالامر مشكل
اذ لم يوجد بعد من له الرياسة العامة على جميع الاقطار الاشارة
مع الاتصاف بصفات الامامة فيلزم تفصيل الامة بترك
الواجب عليهم وقد ورد عصمتهم من الاجتماع على ضلالة واجاب
الشارح في بعض كتبه بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن
قدرة واختيار لا عن مجر واضطرار وهو قريب بما قاله الفقهاء
انه لو تولي ذو شوكة مع عدم استيفاء الشروط صحت امامته
ووجب الانقياد له ولو كان فاسقا جاهلا ثم ينبغي اي يجب وثم

للمتن

للمتن في الذكر ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه في المهمات
علة غايته للظهور فيقوم بالمصالح بيان لثمة الظهور وفائدة
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام علة غايته للقيام بالمصالح
لا محتفيا عن عين الناس كلهم وفي نسخة من عين الناس ومعنى
الاولي ان الاختفا المستغنى بجوار عين الناس الى المحتفى وانضل به
ومعنى الثانية ان ابتد الاختفا من عين الناس خوفا من
الاعداء علة محتفيا وما اي ومما للظلمة من الاستيلاء وسموم
اعد الائم يريدون اهلاكم وظلمة الظلم له باستيلاء هم على حقه
من الخلافة من نظر انعت محتفيا او خيرا او ليكون خروجه لا وجوده
من اسله عند صلاح الزمان طرف خروجه واسار الي تفسير
صلاح الزمان بقوله وانقطاع مواد الشر والفساد بانقطاع
ذويه واختلال نظام اهل الظلم والعناد كما تحت الشيعة
عطف على ظاهر خصوص الامامية منهم ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام على رضى الله عنه
ثم ابنه الحسن ثم اخو الحسين ثم ابنه علي بن ابي طالب
ثم ابنه محمد الباقر من بقا النبي اذ شقه لقب بذلك لتقدم في العلم
وزيادته فيه بسطة فكانه شق العلم لاستخراج دقايقه والتميز في حقايقه
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم من كظم الغيظ اذ تجرعه
او من الكظوم وهو السكون ثم ابنه علي الرضا بكسر الراء مصدر بمعنى الرضا
اسم فاعل او المرضى اسم مفعول ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه علي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم بالخلافة الانا المنتظر
المهدي وقد اختلفت خوفا من اعدائه وسيظهر فيملا الدنيا
قسطا اسم مصدر بمعنى القسط اي العدل كما قسم بقوله
وعند لا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمر وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما انتهى كلام
الامامية وانزع بيننا وبينهم في ان المهدي ينظم ويملك
الارض سبع سنين ويملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا

في عديمات ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما عطف على قوله
ويكون من قرشي الخ اذ معناه يشترط كما قرره الشارح لما مر من
الدليل على امامته كراي استحقيقه لها مع عدم القطع بعصمته
يعني ان الدليل على ان العصمة ليست شرطا في الامام اجماع الصحابة
رضي الله عنهم على امامة بكر رضي الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته
فلو كانت العصمة شرطا في الامامة لما اجمعوا على امامته الا
بعد اجماع على عصمته والقطع بها فكان واجب العصمة والواقع
خلافه وفي قوله مع عدم القطع بعصمته اشارة الى ان المنفي
عنه هو القطع بالعصمة لاحتمالها اذ لا مانع من وجودها
فيه فان حقيقة العصمة عند اهل السنة كما سيأتي ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقائه في اختياره ولا مانع من وجودها
في غير الانبياء والملائكة نعم العصمة في حق الانبياء والملائكة
واجبة وفي حق الاوليا خازنه وقد يعبر عن عصمة الاوليا
بالحفظ فتميز بيننا وبين عصمة الانبياء والملائكة وايضا
لا يشترط هو المحتاج الى الدليل لكونه امرا وجوديا فلا بد في ثباته
من الدليل اذ الاصل في كل حادث عدمه **واما الا من في عدم**
الشرط فيكفي عدم دليل الشرط لكونه عدميا فهو على الاصل
فلا يحتاج الى اثبات **اجتج الخالف القايل** بالشرط **بقوله**
تعالى لا ينال عهدى الظالمين بنا على ان المراد بالعهد المصان
ليده سبحانه وتعالى هو الامامة بقريته قوله تعالى اني جاعلكم
لناس اماما قال ومن ذريتي **وغير المعصوم ظالم لا يناله**
عهد الامامة اشارة الى ان الدليل قياسي من الشكل
الاول نشأ من لاية الكونية وهو مؤلف من مقدمتين
صغرى مذكورة وكبرى محدودة للاستغناء بدليلها
وهو الاية المذكورة هكذا غير المعصوم ظالم والظالم لا يناله
عهد الامامة فغير المعصوم لا يناله عهد الامامة والجواب
المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب عصية مستقطعة

للعبد وهي الكبار وصغار الحسنة والاصرار على الصغرة اذ لم تغلب
طاعته على معاصيه **مع عدم النبوة والاصلاح فغير المعصوم**
لا يلزم ان يكون ظالما لانه قد لا يذنب اصلا اذ لا يلزم من جواز
الذنب عليه وقوعه فيه واذا اذنب قد لا يكون مرتكبا لذنب
مستقط للعدالة وعلى تقدير انكاره لذلك فقد يتوب ويصلح
فلا يكون ظالما فلا بد من الدليل في الاية اذ نفى العهد عن الاصل لا يستلزم
نفية عن الاصل على ان المراد بالعهد في الاية النبوة لا الامامة ولو
اريد به الامامة فليس المراد بها الامامة المحوثة عنها هنا بل
المراد بها النبوة فتقوله والجواب المنع اي للمقدمة الصغرى وهي
غير المعصوم ظالم اما الكبرى فلا يتأتى منعها لكن لا حاجة اليه اذ
الدليل ينتفي بانتفاء جزئيه **وحقيقة العصمة وما هيته ان لا**
يخلق الله تعالى في العبد الذنب اي ذنبا مع بقاء قدرته على
الذنب واختياره اي ارادته **وهذا الحد معنى قولهم** اي ايتمنا
مع المتكلمين **العصمة بلفظ من الله تعالى عمله** اي بيعت العبد
وتحصنه **على فعل الجنب** ويرجع الى بيهاة عن الشرع **بنا**
القدرة **الاختيار** اي الارادة وسكتوا عن القدرة لاحتمال
من قيد الاختيار كما استرنا اليه **تحقيقا** علة بقاء الاختيار
لا يتلوا اي التكليف اذ لا يخفى ان حقيقة الاختيار
المستلزم لعدم سبق العلم مستحيل في حق الله تعالى
العالم بما كان وما يكون فالمراد به اذا اضيف اليه سبحانه
انه يعامله بالتكليف الشاق على التقوس عادة معاملة المختار
اذ يظهر بذلك امثال العبد وعدم امثاله والمراد بتوقف
العلم عليه في حق قوله تعالى ولنبلونكم حتى تعلم الاية توقف التعلق
التيجزي للعلم وهو تعلق العلم بالشي واقعا في الخارج واللفظ
ما يقع عنده صلاح العبد اخره ثمران التعريف الاول عدمي
والثاني وجودي لكن لما كان محصلا واحدا مع قوله وهذا معني
قولهم الخ واعتبروا ايضا بان التعريف الثاني اشبه بتعريفها بالملك

كما يدل عليه قوله عليه السلام على فعل الخير وترجم عن الشر وهذا مردود بقوله
مع بقاء الاختيار في والغدة فان الغدة والارادة بقاء فان منع المصلحة
اي ولا ان العصمة تعتبر في مفهومها بقاء الاختيار قال الشيخ ابو منصور الماتريزي
العصمة لا تزيل المحبة المحنة لغة ما يختص به العبد من النعم او التمسك
او بصير والمراعاة هنا التكليف ويعتمد عليه من الغدة والاختيار معتبر في مفهوم
العصمة وهذا الذي ذكرناه في حقيقة العصمة وانها لا تزيل المحبة **يظهر**
قول من يقول من الحكماء وغيرهم انها اي العصمة خامية اي ملكية ومرتبة
في نفس اي روح الشخص على احد القولين او مدونه على القول الآخر
يمنع اي يستحيل بسببها اي تلك الخاصية صدور الذنب عنه
اي الشخص لعدم قدرته عليه وارادته له مع تلك الخاصية كيف لا يظهر
فساد هذا القول او كيف يمنع صدور الذنب عن الشخص المعصوم
ولو كان الذنب ممتنعاً اي مستحيلاً لما صح **تكليفه** اي الشخص المعصوم
بترك الذنب ولما كان الشخص المعصوم مثاباً عليه اي التزك
واللزام منتف بوقوع التكليف والثواب للمعصومين من الانبياء
والملائكة يلزم اشد الناس تكليفاً واكثرهم ثواباً ولا ان يكون
افضل اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل تفسير المفضول على الامور الدينية وعملها كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وافهم على القيام بمواجباتها
جمع موجب بالفتح **مستوفى** اذا كان نصب المفضول ادفع
لشرا وابتعد عن اثار الفتنه لكثرة اتباعه وانصاره ولهذا
اي ولاجل ان المفضول ربما كان اعرف بمصالح الامامة **يجعل**
عمره رضي الله تعالى عنه الامامة شورى بين سنة مع القطع بان
بعضهم كعلي وعثمان افضل من البعض فان قيل كيف جمع جعل الامامة
شورى بين السنة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد فبني السواد
على ان معنى جعل الامامة شورى بين السنة انه جعل كلام السنة اماماً مستقلاً
والجواب ان عمر رضي الله تعالى عنه انما جعل الامام واحد من السنة والشورى
انما هي في تعيينه لاني الاحكام هذا هو الجواب الصحيح واما الجواب بانه جعل

السنة بمنزلة امام واحد المشار اليه بقوله قلنا غير الجائز هو نصب امامين
مستقلين بحسب طاعة كل منهما على الارادة لما يلزم من ذلك
من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد فبني على رأي مرجوح وشروط ان يكون الامام من اهل
الولاية المطلقة الكاملة اي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً تفسير
لقوله من اهل الولاية المطلقة الكاملة لان محله نصب على انه جازم
يكون قلنا ان نصب تفسيره من علل الاشواط بقوله اذا ما جعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمته المولى
مستحق في عين الناس والبناء ناقصات عقل ودين كما شهد
به الحديث والاصح والمجنون قاصر ان عن تدبير الانور والنصر
في مصباح الجمهور فليست من اهل الولاية فضلاً عن المطلقة الكاملة
سأما خبر ثمان ليكون وشروط ثمان بالنسبة الى الامور الدينية
كما اشار اليه بقوله اي مالكا للنصر في امور المسلمين الدينية
بقوة اي بسبب قوة رايه الراي ادراك جزئ متعلق بما ينبغي
ان يفعل او يترك ويعي عنه بالبرهان النافذة في دقائق
العلم بالامور الجزئية **ورويته** الروية هي الفكرة والنظر
الصحيح **ومعونة** باسمه اي شدة وشوكة اي حوته وحاله
مع الايضاح ان السياسة في ملك التصرف في الامور الجزئية
بقوة الراي والروية ومعونة اليأس والشوكة فالسياسة
انما تحقق بالامور الاربعة لان قوة الراي والروية يفيد العلم
بما فيه المصلحة ودراة المفسدة لا يرا ذلك في الوجود بل لا بد
فيه مع ذلك من معونة اليأس والشوكة **قادر** احسن ثالث
ليكون وشروط ثالث بالنسبة الى الامور الدينية كما اشار
اليه بقوله بعلمه وعدله وكفايته **وشجاعته** على تنفيذ
الاحكام الدينية راجع للعلم وحفظ حدود دار الاسلام
اي جوانبها التي تلي العدو ويعبر عنها بالثغور وهذا راجع
للكفاية والشجاعة **والصاف الظالم** من المظلم راجع للعد

نفي كلامه لف ونشر غير مرتب اذا **الاحلال** **بمذهب الامور المشتمل**
عليها الشرط الثاني والثالث من قبح الرأي الخ ومن العلم الخ وهذا
اظهر من قصرها على الامور الثلاثة التي هي التقيد والحفظ والامانة
المستتبه عن العلم والعدل والكفاية والسجاعة المشتمل عليها
الشرط الثالث اذ لا خصوصية للاخلال بذلك بل الاخلال لكل من
الامور المشتمل عليها الشرطان المذكوران **تحل بالعرض من نصب**
الامام ولا ينزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله
يا زكاب كبتيرة او اصرار على صيغة بشرطه من قولهم فسقت الرطوبة
اذ اخرجت من قشرتها والجور **اي الظلم على عباد الله** فالمراد بالفسق
الخروج عن طاعة الله تعالى فيما يتعلق بالعبادة ويحتمل ان يكون
عطف الجور الذي هو الخروج عن طاعته تعالى فيما يتعلق على
الفسق من عطف الخاص على العام وانما لم ينعزل بذلك لانه
قد ظهر **الفسق وانتشار الجور من الائمة والامور** من عطف العام
على الخاص ويحتمل ان يكون عطف تفسير بان يريد الامانة التي
وبني الامامة **بعد الخلفاء الراشدين** ومنهم الحسن بن علي كما مر
من ان مدة الخلافة تجلت بمدة خلافة وهي ستة اشهر ومن
المعدودين من الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز ولم تحب مدة
من مدة الخلافة في الحديث لتحلل الجور بينهما بخلاف مدة الخلافة
في الحديث فانها لم يتخللها شيء كما تقدم **والسلف كانوا يتقارون**
لهم ويقيمون الجمع والاعباد مادامهم من عطف الخاص على العام
ولا يرون اي يعتقدون الخروج عليهم جازا فكان ذلك اجماعا
منهم على صحة امامة اهل الفسق والجور وهذا اعني قوله والسلف
الخ من تمام الدليل اذ مجرد الظهور والانتشار لا يستلزم عدم الانعزال
ولان العصمة عطف على لانه فظهر الخ **لست بشرط الامامة ابتداء**
بمبني محول عن المصنف اي ليست بشرط في ابتداء الامامة
بقا اي فقي بقاها اولي لان الرفع لشدة عسرا من الرفع
وفي هذا الاستدلال كما قال بعضهم ضعف لان عدم اشتراط

العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة اذ عدم العصمة يتحقق بالغيرة
التي لا تستلبي العدالة كيف وقد صرحوا بان العدالة شرط في الامامة
اذ الامام منصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفسق لا يؤمن
ان يتصرف فيها على غير وجه الشرع فيصيب الحقوق **وعن الشافعي**
رضي الله عنه ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا اكل قاض وامير
في بغيره يعني دون عند اشعار بضعف هذه الرواية لانه خلاف المسطور
في كتب الشافعية كما صرح به **واما المسئلة** اي ومنها الخلاء في هذه
المسئلة بين ابي حنيفة وبين الشافعي فيما نقل عنه في كتب الخلاف وان
كان الصحيح من مذهبه عدم الانعزال كما في حقيقته ان الفاسق ليس
من اهل الولاية اعم من الصغير والكبير **عند الشافعي لانه لا ينظر**
لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل
الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق بين القاضي والامام ان في انزاله اي الامام وجود
نصب غير اشارة الفتنه لانه من السوء بخلاف القاضي وفي
رواية النوادر من كتب الحنفية عن العلماء الثلاثة ثمانية حنفية
والثالث الشافعي وابي حنيفة وصاحبيه على ما قيل انه لا يجوز
قضا القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلده الفاسق
القضا ابتداء طرف الفاسق بجمع تقليبه ولو قلده وهو عدل
ينزل بالفسق لان المقلد له ذلك اعتمد عدالة فلم يربط
بقضايه بدورها بخلاف ما لو قلده وهو فاسق فان المقلد
لم يعتمد على عدالة يعلمه بفسقه فلا ينعزل بالفسق
وفي فتاوي قاضي خان من اسماء السلطان اي سلطان القضا
هو ريشهم وحيه مبا لفته او المراد قضاة مخصوصون من اقرانه
اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى اي قبل الرشوة لا ينفذ
قضاؤه فيما اي في الحكم الذي ارتشى له ويتنزه في غير على الخلاء
السابق في الانعزال بالفسق فانه اذا اخذ القاضي القضا

بالرسوة اي دفعا شيئا ليولى قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضا
لعدم صحة ولايته وجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر من الجواز
المقابل للمنع فيصدق بالكراهة كما سياتي في قولنا عليه الصلاة والسلام
حلوا خلف كل بر وفاجر الامر لا باحة واجاب المالكية القائلون بعدم
جواز الصلوة خلف الفاجر الا ان يكون الامام الاعظم بان الحديث في الامة الى خلفا
لانهم كانوا يومون في الصلاة ولان عليا الامة كانوا يعملون خلف الفسق
بالجوارح الظاهرة واصل البدع والالها من غير تكبير اي انكار من غير القيل
عليه فصار اجماعا سكوتيا واجاب المالكية بان عدم الانكار لا يستلزم الموافقة
في كل موضع اذ لا يجب الانكار الا فيما اجمع على انه منكر اماما اختلف
في انكاره فلا لان المجتهد لا ينكر على مجتهد فلا يكون السكوت من البعض
ههنا مع فعل الباقي اجماعا سكوتيا وما نقل عن بعض السلف في
في وضع اعتراض على ما تضمنه قوله من غير تكبير من دعوى اجماع السكوت
على الجواز وتقرير ان ما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة
خلف الفاسق والبدعي ينافي دعوى اجماع على الجواز لظهور المنع
في التحريم فاجاب بان المنع وان كان ظاهرا في التحريم لكنه محمول على
الكراهة كما اشار اليه بقوله في محمول على الكراهة اذ لا كلام اي تراعي
في كراهية الصلاة خلف الفاسق والبدعي ولما لم يكن ان يقول لا بد في المحل على
المحتمل المرجوح من دليل صارف عن المحتمل المرجح فلا بد من بيانه هذا الذي ذكره الطحا
من الجواز المستدل عليه بانه من الادلة بحمله اذ لم يورد الفسق او البدع
الى حد الكفر وما اذا ادي الي حد الكفر فلا كلام اي خلاف في عدم جواز
الصلاة خلفه من جميع الفرق ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن بلهم يجوزون
الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة في الصلاة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا فمعه دعوى في المنع بين الفرق في
عدم جواز الصلاة خلف من اداه فسقه او بدعته الى الكفر او المعتزلة وان قالوا باقتنا
الايمان عن الفاسق لا تتفاجره الذي هو العمل كنهه لا يقولون بكفره لتصديقه
وعدم مجوده ويصلي اي ويجوز له ان يصلي على كل بر وفاجر اذ امانة
على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا اي تتركوا الصلاة

علي من مات من اهل القبلة ولا يرد الشهيد لان الحكم في الاجماع والحديث على المجموع
لا على كل فرد فرد واما على القول بجواز الصلاة على الشهيد كما نقول الحنفية فلا اشكال بالنظر
الى الحديث وهذا لا يفرق بين المباح للخصيص الشهيد من عموم الحديث فان قيل امثال
هذه المسائل الثلاثة وهي ولا يفرق الامام بالفسق والجور ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر
ويصلي على كل بر وفاجر انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في اصول الكلام والافق
في الموضعين ببيانها وان اراد المراد بامثالها ان اعتقاد حقيقة ذلك المذكور من افعال
هذه المسائل واجب وهذا المراد من الاصول اي اصول الكلام فلا وجه ليراد ذلك
اذ جميع مسائل الفقه كذلك فجواب ان محدوف وقوله جميع مسائل الفقه كذلك
تعليل له قلنا انه اي المصداق من مقاصد علم الكلام وبين المقاصد بقوله
من مباحث الذات والصفات الثبوتية والانفعال والمعاد والبنوع والامامة على متعلق
بمباحث قانون اي اصل اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة وفي عدة الامامة من مقاصد
علم الكلام اشكال اذ هي من القروع عندنا اذ الحق ان نصب الامام واجب على الخلق لا على
الحق كما مر نعم بي من مقاصد هذا العلم حقيقة على راي الشيعة القائلين بوجوب
نصب الامام على الله تعالى ويوجد من هذا الاستدلال جواب عن هذا الايراد بان
يقال هي من مقاصد علم الكلام في الجملة وان لم تكن من مقاصد عند جميع الفرق وحلول
جواب لما التنبيه على بند جمع بند وهي القطعة من التي من المسائل التي تتميز بها
اهل السنة فهي تشبه تلك المقاصد من هذه الحقيقة ثم بين تلك المسائل بقوله
عما خالف فيه المعتزلة كجواز المسح على الحقيين وان خواص البشر افضل من خواص
الملائكة او الشيعة كجواز الصلاة خلف كل بر وفاجر او الفلاسفة كتولنا
خواص البشر افضل من خواص الملائكة او الملاحة وبنو الباطنية كتولنا النصو
على طواغرها وسموا ملاحة لاجل ما هم اي يسلم عن الدين او غيرهم من
اصل البدع جمع بدعة وهي الضلالة التي عليها شبهة والاموات جمع هوى
وهو الضلالة التي لا شبهة عليها سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه
كما في هذه المسائل الثلاثة او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعباد
من حيث وجوب اعتقاد حقيقة حكمها لا اعتقاد الخصم بطلانها كما في قوله
ويكف عن ذكر الصلابة الا بخير وقوله ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير الاستثناء مفرغ في الاشارة لانا المعنى

مختص من ذلك المص والسراج وسائر اى باقى العجائب لا يذكر ولا يجرى لهم اكثر مما يجرى لغيرهم من المؤمنين ولا شهد بالجنة او النار
 لاحد بعينه غير من ذكر وغير من وردت النصوص في موته على الكفر فانا
 نشهد لهم بالنار باعيانهم كما انا شهد من ذكر من العشرة وفاطمة وولديها
 وسائر من وردت النصوص في حقهم بحسن العاقبة كما لابنينا والملائكة
 ومن اختلف في نبوته بالجنة باعيانهم ونرى اى نعتقد المسيح اى حوا
 على الحقيقين في الستم والحضر متعلق بالمسيح لانه وان كان زيادة على الكتاب
 لاقتضاره على الغسل لكنه ثابت بالجبر المشهور فيفيد الاعتقاد الجازم
 وان لم يفد اليقين سبل استئناف بياني على بن ابي طالب رضي الله
 تعالى عنه عن المسيح على الحقيقين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ثلاثة ايام وليا لهم من المسافر ويوما ولية المقيم وروي ابو
 بكر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص
 للمسافر ثلاثة ايام وليا لهم ظرف رخص اى في ثلاثة ايام وليا لهم
 والمقيم يوما ولية اذا نظطر ظرف رخص ايضا فليس خفيه ان يمسح
 عليه ما مفعول رخص على سقاط في وقال الحسن البصري ادرت سبعة
 نفر اطلقه على الواحد وهو اسم جمع مثل خمسة ودم من الصحابة يروى
 اى يعتقدون المسيح على الحقيقين وهذا الايقال من قبل الراي فلو لا
 انه ثبت عن الشارع لما راعى ولهذا اى نبوته بالجبر المشهور قال ابو حنيفة
 رحمه الله ما قلت بالمسيح حتى جاءني اى في ثلثه من الادلة مثل سوائها
 في الرضوخ وقال الكوفي مستأنف اعطى على ابو حنيفة اخاف الكفر على من
 لا يرى المسيح على الحقيقين لان الامار التي جات فيه في حيز المتواتر
 المعنوي لشئ تافهي لحقة بالتواتر وان لم تكن متواترة ولهذا اعبر بالحوف
 ولم يحزم بكفر من لا يري ذلك لان انكار المسيح ليس انكار الماعلم من الدين
 بالصراحة وبالجملة من لا يري المسيح على الحقيقين فهو من اهل البدعة حتى
 مثل انس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال ان
 تخبأ لي شحني اى بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما ولا تنظر في الحقيقين على
 عثمان رضي الله تعالى عنهما فان الحق مزوج بالثبوت ويمسح على الحقيقين وتخصيص

من حيث كونه ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى استحلال
الاموال المذكورة او ما اشبه ذلك وانتفوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجاره او جوزه او امناه ورضي به من جزم بجواز
اللعن على من يجرم بانه صدر منه اخذ المذكورات ومن لم يجزم
بذلك تزدد في الصدور والشارح من الفريق الاول فلذا قال والحق
ان رضى يزيد بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واستبثان اي سرون
بذلك اي بقتله واهانت اهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام
بما تواتر معناه وان كان تفاصيلا اي المذكرات احاد افني لا
تتوقف في ما ذكر في شأنه من الرضى بقتل الحسين وما عطف عليه
بل تتوقف في ايمانه لان ما صدر منه دليل على تكذيب جد الحسين
وامان عليه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشرويه
من الشهادة بمعنى العلم للاجماع والاحاديث الصحيحة بالجنة للعشرة
المبشرة صفة للايضاح الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم
صفة ثانية لبيان المبشر حيث اي جرح قال ابو بكر في الجنة وعمر في
الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة بن عبيد الله في الجنة
والزبير بن العوام في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد
ابن ابى وقاص في الجنة وعبيد بن زيد وهو الذي تاله في الجاهلية في
الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وقوله في الجنة اي في المستقبل او في
الحال تزيلا للمستقبل المحقق منزلة الحال كما في قوله تعالى انما مواسم
اي الساعة ولما كان الاقتصار على العشرة رعايهم فظهر التمشير
عليهم دفع ذلك التوهم بقوله وكذا شهد بالجنة لفاطمة بنت النبي
صلى الله عليه وسلم والحسن والحسين ولديها رضى الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن

Handwritten text in Devanagari script, likely a continuation of the previous page, starting with '॥ श्रीगणेशाय नमः ॥' (Om Shri Ganeshaya Namah).

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

والحسين سيد شباب أهل الجنة فان قيل ورد التنسيب في
 لغتهم من ذكر من العشرة والسيدة فاطمة ولديها كاهل الشجره
 كما ورد في الصحيح فوجه الاقتضار والجواب ان العقائد لا
 على القطع لا بد في سند هاتين التواتر والشهرة القريبة منه
 وهذا الوجه على من
 فها ويعد لمسلم طاف
 وكذا ذلك في النووي
 عننا الامام علي بن الحسن
 انما هو في نعيم على العروة
 وهو في عقد خافا الى
 فخر الدين كذا في
 الحسين الامام سيدنا
 في سنن الشيخ فانما
 سيدنا اهل البيت
 وارادوا على قوله
 من هذا الاستعمال
 من هذا الاستعمال

[illegible]

الحجاب بهذه الثلاثة للبالغه والاغلاط في الرد على من يخالف ذلك او يعينه
ويعتقد خلافه والا فالسنة لا تختص في ذلك ولا **يحرّم بنيد الجور**
اسم جنس جمع واحد جرم والبنيد محتمل ان يكون بمعنى المنبذ وان يكون
معنى البند والشارح حمله على المعنى الثاني حيث قال **وهو ان بنيد غير اذن**
في الما فيجعل في انا من الحرق فلا يجوز فيه اي الما لا يذبح كما في كالدغ
الذي للمنع لان الفعل انبث بورد عدم التحريم عليه اذ الاحكام انما ترد
على الافعال وفي بعض النسخ ولا يحرم بنيد التمر فقول الشارح اوزنيب
ظاهر على النسخة الاولى واما على الثانية فهو اشارة الى ان قوله التمر مثال
لا يقيد ثم اشار الى بيان السبب الحامل على النص على عدم التحريم بقوله فكانه
اي الشأن **ثم في ذلك في يد الاسلام** لما اي حين كانت الجرار اواني
الجور ثم نسخ وخاصة ان التمر يبر لما كان في مبدع السلام فربما يستعمل
استمر ان كان في هذه الروايف نص اهل السنة على عدم التحريم وعلى انه منسوخ
وفي قوله كانه اشارة الى ان هذه النكحة منطوية كما مخطوطة به وقوله
لما كانت الجرار اواني الجور اي في ما يسرع الاسكار الى ما فيها من غير شعور
به اذ لا تنقد بالتمر بخلاف القرب ولذا كان البند في الجار اذ اذ كان دون
الجرار ثم نسخ الترخيم ونبيط بشراب المسكر **فعدم تحريمه من قواعد**
اهل السنة والجماعة وان كان من الفروع العقبية لكن لما خالف فيه
الروايف وامتاز اهل السنة بعدم التحريم نص عليه المصرد اعلم والى هذا
اشار الشارح بقوله خلافا لما وافق وهذا الحكم وهو عدم تحريم بنيد الجور
اذا حصل فيه لذع بخلاف ما اذا **اشتد البنيد وصار مسكرا** لتفسير
اشتد فان **القول** حرمة كثيرة وقليله مما ذهب اليه كثير من اهل
السنة فلا وجه ليراد عدم تحريم قليله في العقايد وان كان مذهب اهل
فان قيل قوله من قواعد اهل السنة الخ يشكل عليه ان القاعدة قضية كلية تعرف
منها احكام جزسات موضوعها وموضوع هذه القضية امر خاص وهو بنيد الجور
اجيب بانه كلي باعتبار العموم في افرادة ولا يبلغ ولي غير بني وان عظم شأنه
في الولاية **درجة الانبياء** اي بني ما من الانبياء فالمراد بانه انبياء الحسن لان الانبياء
عليهم السلام معصومون عصمة لازمة بخلاف الاولياء فان عصمتهم في الدنيا

هذا على مذهب اهل السنة واما مذهب
الشافعية فان ما استدلوا به من
قليله فالسنة عند علمهم
اشتم

فمنه انما يثبت في الجور
الاسرار في الجور
الاسرار في الجور

المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور

المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور

المعصية منها بالحفظ جازية لا لازمة ومن هنا قيل لبعض الاكابر من العارفين ان
الولي اي يمكن ان يقع في الزنا فقال وكان امراسه قد اقدمت على ذلك ولم يشبه
بل وكل الامر في ذلك الى التقدير والاي **ما موقوفون** اي محفوظون من خوف
السنة الخامسة من هو من ذلك ولتبيين ما موقوف ذلك عدي في بعض
النسخ **عن مكرون** من الاكرام وهو الانعام بالوجي **ومشاهدة الملك**
اي ابصاره على صورته الاصلية وغيرها بخلاف غيرهم فانه ان رآه لا يراه على صورته
الاصلية كما في رواية الصحابة جبريل على صورة وجهه **ما نورون**
بتبليغ الاحكام حكم على المجموع لا على كل فرد فرد لخروج الانبياء
غير الرسل عن ذلك الا على القول بان النبي والرسول معصيان
واحد وهو معنى الرسول على القول المشهور من ان الرسول اشارة
اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه وان لم يكن معه كتاب ولا نسخ
لبعض شروعه من قبله **وارشاد جنس الانام** اي الناس والجن اي
دلالة التمه على الطريق الموصل الى المطلوب والستر في تقدير جنس
ان ارشاد جميع الانام لم يثبت الا لبعض الانبياء وهو نبينا صلى
عليه وسلم **بعد الانصاف** اي انصاف الانبياء بكالات الاولياء
ولا يخفى ان المتصف بهذه الصفات بعد الانصاف بتلك الكالات
بل بغاياتها افضل قطعاً من ان يصف بتلك الكالات خاصة فما نقل
عن بعض الكرامية من **جوان كون الولي** غير النبي افضل من
النبي كفه وضلال من عطف الامر على الخاص وانما كان كفوا
لانه انكار لما علم من الدين بالضرورة مع ما فيه من تنقيص
الانبياء وانما كان ضلالاً عن الصواب لانه تفصيل المفضل في الواقع
نعم قد يقع في النفس تردد اي شك في ان مرتبة النبي
الاضافة في الموضوعين ببيان افضل امر رتبة الولاية اي ولاية
النبي فالتردد في افضليه بين بنو النبي وولايتهم لا في مطلق
الولاية كما قيل وربما يفهم من طاهر الشرح **بعد القطع** طرف
يقع بان النبي متصف بالمرتبتين **وايه افضل من الولي الذي**
ليس ينبي فمنهم من قال بتفضيل النبي بنا على ان النبي تكبيل للغير

المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور

المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور
المراد من قوله بنيد الجور

يقابل بازانة من الأقسام الأربعة الأولى فالحق يقابل الظاهر والمشكل
يقابل النص والمجل يقابل المفسر والمتشابه يقابل الحكم إذا علمت ذلك
علمت وجه السؤال وموان الأيات المشعر ظاهرها بما ذكر لم يظهر المراد
منها فضلا عن تأييد بالسياق فلا تدخل في النصوص والجواب ما أشار
إليه بقوله لا أنا نقول المراد بالنصوص ههنا في كلام المصليست
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يقع النظم على ما هو المقارن
وحاصله مع الإيضاح أن المراد بالنصوص ههنا لفظ الكتاب والسنة
ومن ظواهرها المعاني المنبذة منها إلى الأذهان بحسب الأوضاع اللغوية
على استعمال الشائع وهذا الأبناء في خفا المراد بوجه ما غير الوضع وليس المراد
بها ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم فيشمل جميع أقسام النظم
فقول الشارح المشعر ظواهرها الخ فيه مناقشة حيث نسب
الاشعار الذي هو من صفات الألفاظ إلى المعاني المشعور بها
فلو قال الأيات التي ظواهرها الجملة الخ لكان أوفق بمجل الظواهر
على المعاني إلا أن يحمل على التجوز والعدول عنها أي عن الظواهر
لغير دليل صارف إلى معان يدعيها أهل المعنى الباطن الحق
وهم الملاحدة جمع ملحد وهو الملحد عن طريق الصواب والمحدث في
اللغة الجليل ومنه المحدث في جانب ما يل عن وسط القبر وهو الملاحدة
البا طينة لا دعابهم أن النصوص من الكتاب والسنة ليست
على ظواهرها بل لها معان باطنة أي خفية مجملة لا يعرفها
على وجه التفصيل والتعيين إلا المعلم وهو المعلم المنتظر القايم
المهدي يدعون أنه موجود في الحجاب ينتظر المصلح وقصد مهم
أي مقصودهم بذلك الأدعاف في الشريعة أي الأحكام الشرعية
الأصلية والفرعية بالكلية ظاهرا وباطنا أما الأول فلتنصيرهم نفى
المعاني الظاهر حقيقتها بل يعلمون نفيها وإن لأحققة ظاهرا
وإنما يشترى بذلك وقصد هم نفى الشريعة من أصلها وتحتل
أن يريد قول بالكلية الأحكام الأصلية والفرعية لأنهم حيث ما
نفوا الأحكام الشرعية أصلها وضرعها فقد قصدوا نفى الشريعة

أقسام

بالكلية

بالكلية موثباتها معاني باطنة خلاف هذه المعاني المعروفة
يعرفها المعلم برغمهم أم لا لأن إثبات تلك المعاني كالأيات إذا لا
مترق له وهذا هو ظاهر عبارة الشارح الحاد أي مبيل وعدول
عن الإسلام يعني أن العدول عن المعاني الظاهرة التي هي عبارة
عن الإسلام عدول عن الحق وميل عن طريق الصواب والعدول
إلى الباطنة اتصال والتضاق بكفر وحاصله أن العدول الذي
هو شية بين المعدول عنه والمعدول إليه له باعتبار كل منهما
معنى وفي قوله واتصال والتضاق إشارة إلى أن الحاد ضمن معنى
فعل آخر وهو الاتصال والتضاق والاتصال والتضيق استعمال
اللفظ فيما وضع له مع ملاحظة فعل آخر يتعدي بالفعل المذكور
وهذا هو الصحيح خلافا لما ذكره ابن هشام في المعنى وإنما كان العدول
إلى المعاني الباطنة اتصالا والتضاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي
عليه الصلاة والسلام فيما علم بحجبه به بالضرورة وهو المعاني
الظاهرة وأما ما يدعيه إليه بعض المحققين من السادة الصوفية
وغيرهم من سائر العلماء أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك
أي أنها محمولة على ظواهرها بحسب الخاصة والعامة فيقرب أي النصوص
إشارات أي دلالات حقيقة إلى دقايق حوطبها الخاصة
خاصة كما أشار إليه بقوله تنكشف على رباب أي أصحاب السلوك
أي سلوك طريق الله تعالى أن تنكشف لهم بعد تمام السلوك
وعند المشاهدة على التمام يمكن التطبيق أي التوفيق بينها أي
تلك الدقايق وبين الظواهر المرادة مثلا قوله تعالى من يشأ
إننا آتينا به فمن منه بعض رباب السلوك مع حمله على ظاهره أن الله
يهب لمن يشأ الخشية المعينة عنها بالإناء ولمن يشأ العلم المعبر
عنه بالذكر وجمع بينهما لمن يشأ فهو أي ما يهيب إليه بعض
المحققين من كمال الإيمان ومحض العرفان أي الإيمان الكامل
والعرفان المحض من باب تقدم الصفة واصفاها إلى موصوفها
أما إذا لم يمكن لتطبيق فلا تسمع دعوي إشارة النصوص إلى

حرفه أشارت حقيقة المراد في قوله تعالى
من يشأ الله أن يهديه الله طريقا مستقيما
إرادة الظاهر ليسر إلى حجة الله تعالى أو حجة
فقد عداستوه عليه فلم تدرع لغيرها فمدح
فلا تسمع دعوي إشارة النصوص إلى

وليس من الكمال بل من النقص فلا يدعيه أحد من المحققين وإن وجد
شي من ذلك في بعض كتب المحققين فهو موهول أو مدسوس عليه من
أرباب الصلابة تروجا لبدعته كما فعلوا ذلك في بعض كتب الإمام
الغزالي وغيره **ورد النصوص** بأن البا للتقوية فإن حقيقة الرد
عدم القبول وذلك يستلزم النكار فقولهم بأن تنكر الأحكام
تصوير لرد النصوص وتفسير باللزم وفي قوله بأن تنكر الأحكام
التي دل عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة إشارة
إلى أن المراد بانكار النصوص انكار مدلولها لا مجرد كونها من عند الله
وإن كان ذلك كفر أيضا لكن الغرض ههنا التعرض لانكار المدلولات
وفي تقييده النصوص بالقطعية إشارة إلى أن المراد بالنصوص مثل المضمر
والحكم وأما الظاهر والنص فيضلل منكرها ولا يفيده أن أكثر
من الظاهنة على **الحكم الأجساد مثلا كفر** بثبوتها بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة التي لا يقبل التأويل حتى صار ذلك
من ضروريات الدين فانكاره مكابفة محضه وتكذيب صريح
للدين وتاويل النصوص الدالة بالحشر الزواني هت صريح
وتكذيب صريح لله تعالى وسوله كما أشار إليه بقوله **تكونه** تكديبا قريبا
له تعالى وسوله لما علمت من أن تلك النصوص الدالة عليه لا تقبل التأويل
وفي تمثيله للأحكام بحشر الأجساد إشارة إلى أن المراد بالاحكام المحكوم
بها من قد فزع عابثة رضى الله تعالى عنها بالزنا الذي رماها
به أهل الافك **كفر** يكونه تكديبا صريحا لله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم كما أشار إليه ذلك بالتفريع واستحلال المعصية
أي اعتقاد حلها صيغة كانت أو كبرى كفر إذا قيد الحكم بالكفر ثبت
كونها معصية بدليل قطعي لما فيه من رد النص القطعي المستلزم للتكذيب
وقد علم ذلك فيما سبق في قوله **ورد النصوص** كفر هذا إذا كانت
الإشارة في ذلك راجعة إلى قوله إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
كما فهمه بعضهم والأقرب أنهم عابده إلى كون استحلال كون المعصية
كفر فالمراد بما سبق قوله ويجوز العفو عن الكثير إذا لم يكن عيب

استحلال

استحلال والاستحلال كفر **والاستهانة** بها أي بالمعصية كفر والاستهانة
عدم الاكتراث بالمعصية والاستهانة بشأنها وعدم المبالاة بها **والاستهانة**
أي الاستهانة بالشريعة أي بتفويضها أو بمدلولها كقولهم ذلك المذكور
من الاستحلال والاستهانة والاستهانة من إمارات أي علامات التكذيب القلبي
وعلى هذه الأصول أي القواعد العرفية قوله واستحلال المعصية كفر والاستهانة
بها كفر والاستهانة بالشريعة كفر ينفع ما ذكر في الفتاوى من أنه
أي المكلف إذا اعتقد الحرام في الواقع خلافاً كانت حرمة
لعينه أي لذاته لا لأمراً خارج عنه كما في أسكارا ليند عند من يقول
بحل القدر الذي لا يسكر منه فإن حرمة الكثير ليست لذاته ليند بل
للأسكار **وقد ثبتت** حرمة بدليل قطعي من كتاب أو سنة أو إجماع
أو قياس حلي مستند إلى نص قطعي **يكفر** والا أي وإن لم يحصل مجموع
الأمور أعني الحرمة العينية وثبوتها بدليل قطعي بأن تكون الحرمة
للغير والعين ولكن ثبتت بدليل قطعي كما أشار إليه بقوله **بأن تكون**
حرمة لغيره أو ثبتت بدليل قطعي لا احتمال عدم تلك الدلالة **فلا**
يتحقق النص وبعضها أي علماء الحنفية لم يفرق بين الحرام **لعينه**
ولغيره بل جعل المذاشر في التكفير على ثبوت الحرمة بالدليل القطعي فقال
عطف على لم يفرق عطف تفسير من **سحل** حراماً قد علم في دين النبي
عليه الصلاة والسلام **أخبر به كنعان ذوات الحارم** أو شرب الخمر
أو أكل الميتة أو دم مسفوح أو حتى يور من غير ضرورة راجع لشرب الخمر
وما بعده والصورة في الخمر كان غص بلغمه ولم يجد ما يسبغها به
الأخضر وفيما بعده الاضطراب والحرمة في هذه المذكورات من نكاح
ذوات الحارم وما بعده عينة ثابتة بالدليل القطعي فلذا كانت
مستحلاً كما قرأ بلا تراخ كما أشار إليه بقوله **تكا** ولكن هذا القائل
لم يلحظ في التكفير إلا كونها قد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام
تحر بها بالصورة حيث اقتصر على ذلك ولم يعرج على ذكر الحرمة
العينية **وفعله** أي المكلف **هذه** الاستحلال **مستحق**
ومن استحل شرب النبيذ إلى أن سكر كفر لأن ذلك وإن كان

تقريباً إلى مع السر

المراد بالاحكام المحكوم بها من قد فزع عابثة رضى الله تعالى عنها بالزنا الذي رماها به أهل الافك كفر يكونه تكديبا صريحا لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم كما أشار إليه ذلك بالتفريع واستحلال المعصية أي اعتقاد حلها صيغة كانت أو كبرى كفر إذا قيد الحكم بالكفر ثبت كونها معصية بدليل قطعي لما فيه من رد النص القطعي المستلزم للتكذيب وقد علم ذلك فيما سبق في قوله ورد النصوص كفر هذا إذا كانت الإشارة في ذلك راجعة إلى قوله إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي كما فهمه بعضهم والأقرب أنهم عابده إلى كون استحلال كون المعصية كفر فالمراد بما سبق قوله ويجوز العفو عن الكثير إذا لم يكن عيب

حراما للغير لكن قد علم من دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه
 وقد علمت ان هذا البعض لا يعول في التكفير بالاعلى ذلك ولا يفرق بين
 الحرام لعينه ولغيره **اما لو قال حرام اي في شأنه وحققه هذا احلال**
لترويج السلعة على المشتري كما اذا كانت السلعة مسكرا وقال ذلك
 لا بهام انها عتيق فانه لم يقصد تحليل الحرام بل ترويج السلعة او **علم**
الجهل بحرمة ما اذا جهل او كثر العتيق او كان قريبا عهد بالاحلال او نسي
 بيادية بعيدة عن العلم او جهل تختم شئ حكم محله للجهل فلا يكفر ولو **علم**
ان لا يكون الحرام حراما ولا يكون صوم رمضان فانه لا يشق
 اي لسنة الترتيب في الاول والفعل في الثاني عليه لا يكفر اما في الحرام فلا
 حرمتها تابعة لمصلحة الوقت وجود او عدمه فان كانت المصلحة
 في بعض الازمان في تختم بها كما في هذه الامه بسعها عن بعض
 الفروض كالجهاد وحرمته والا كما في الامم السالفة فلا تختم
 تختمها ليست الحكمة في ذاتها والام تنفك الحرمة عنها في زمن
 ما من الازمان لا شحالة تخلق الحكمة عن افعاله تعالى اذ هي
 عين الحكمة وان لم تكن الحكمة سببا باعثا عليها تعالى ان يبعثه
 شئ على شئ واما في صوم رمضان فلان فرضه امر تعبدية فلا ينشأ
 عدمه الحكمة كما في الامم السالفة فلو كان فرضه لحكمة في ذاته
 لم ينفك عنه في زمن من الازمان لا شحالة تخلق الحكمة
 على ما عرفت وهذا كما تروي مبنى على ان الحكم التعبدية ليس
 لحكمة والبعيد انه لحكمة في الواقع وان لم نطلع عليها اذ عدم
 اطلاعنا عليها لا ينافي بثوتها في نفسها وكثيرا ما تخفى الحكمة على كثير
 من الناس وطبع على ارباب البصائر من العلماء والراخين والعلماء
 المحققين من ارباب السلوك والخس يشهد بذلك خلاص ما اذا غنى
ان لا يجرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة
هذا المذكور من الزنا وقتل النفس بغير حق ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة لان حرمة الزنا لحكمة فيها وهي حفظ الانساب
 وكذا حرمة القتل لحكمة فيها وهي حفظ النفوس وعدم الحرمة

هذا المذكور من الزنا وقتل النفس بغير حق ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة لان حرمة الزنا لحكمة فيها وهي حفظ الانساب وكذا حرمة القتل لحكمة فيها وهي حفظ النفوس وعدم الحرمة

فيها ينافي الحكمة ولذا حرم في جميع الاديان فمن عني عدم حرمتها فقد
 اراد الخروج عن الحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد
 ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى
 والجهل به سبحانه وتعالى كفر ومن هنا تعلم ان الحكمة عند السادة
 الحنفية في تحريم الحرام ليست حفظ العقول من حيث ذاته بل لما يترتب عليه
 من عدم القيام ببعض المفروضات كالجهاد مثلا والا كان الحكمة فيه فيتحذ مع
 الزنا والقتل وقد يقال لا مانع ان يكون الحكمة في الشئ بالنظر في جميع الازمان والا
 تارة وبالنسبة الى بعض ذلك تارة اخرى فمن عني عدم الحكم في الاول اراد ان
 يحكم الله بما ليس بحكمة اصلا ومن عني عدم الحكم في الثاني اراد ان يحكم الله تعالى
 بما ليس بحكمة في ذلك الدين او الزمان فقط والفرق بين كفر في الاول وعدم
 كفر في الثاني لا في الاشكال بل في افعاله تعالى لا تعلق بالحكم
 اما على قاعدة الشرعية فلا ينافي التعليل بما ذكرنا افعاله تعالى لا تعلق بالحكم
 والصالح تعالى ان يبعثه شئ على شئ نعم لا يخلو جميع افعاله سبحانه عن الحكمة
 لكن لا على وجه ان افعاله غايته باعثة له تعالى على افعال بل على وجه انها ثمرة
 مرتبة عليها ومن حقق النظر لا يجد خلافا بين الفريقين اذ لا يسع احدا من
 العلماء خصوصاً من العلماء الراخين ان يجعل الحكم اسبابا باعثة له سبحانه
 على افعال فان وقع في كلام بعضهم ما يؤيد ذلك اول كما اشارنا اليه ذلك اتفاقا
 في تقرير كلام السادة الحنفية فنامل **وقد كرام الامام السرخسي** من السادة الحنفية
في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امراته الحايض يكفر لان حرمة ثبنت
بقطعي وهو القرآن ففيه رد النصف **وعن محمد بن الحسن صاحب**
الامام ابي حنيفة انه لا يكفر وهو الصحيح الظاهر ان هذا النصيح من كلام
 النوادر ولعل هذا مبني على ان حرمة ليست معلومة من الدين
 بالضرورة وفي استحلال اللواط بما مر انه لا يكفر على الاصح لانه نقل
 حل ذلك عن بعض المجتهدين وان لم يبعث عنه وباجمله ففي حله اقوال شاذة
 استندت اليها ظاهر قوله تعالى فانوا حرثكم اني شيتم ورد الاستئناس
 بان المأمور بما يتبناه هو محل الحرث والزرع اي زرع الولد وهو
 القتل فالمراد بقوله اني شيتم على اي صفة وكيفيته اذ لم يتبين الحرث عليها

الاوجه قول السرخسي ان حرمة ذلك على غيره معلومة من الدين بالضرورة انه لا يكفر

بعض المالكية انه يعذر بوجود ما يليق به لان ذلك ليس من علوم الاولين
 وسلف الامة وبالجملة العلم بالغيب سواء كان مدعى به بخلافه او كان
 امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه أي العلم به لا
 باعلام منه تعالى كما في حق الانبياء والمرسلين منه تعالى كما في حق
 الاولين بنا على ما اختار في صحت اللهايم من ان الالهاسب للعلم
 في حق الخواص من الاولياء كالانبياء فقول بطريق المحقق او الكرامة
 لف ونشر مرثا وارشاد من الله تعالى ورسوله الى المستفاد
 بالامارات القطعية حتى تكون طريقا الى العلم فيما يمكن ذلك
 المذكور من الايات فيه كما في حديث الصحابة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
 اذا نزلت سحابة حربية اي من جهة الجحيم ثم تشامت اي هبت
 صورا لشام فذلك عين عذيقه اي كيشة المطر ولهذا اي ان
 العلم بالغيب امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا طريقا اليه الا باحد
 المذكورات ذكر في الفتاوي ان قول القائل عندها له القدر
 اي دأيرته التي تدور عليه يكون اي يوجد مطر مدعيها حال
 من القابل علم الغيب لا بعلمه كفا والمعدوم ليس بشي هو امر السلب
 اختلف في الشبهة التي هي محل النزاع فقيل هي الوجود في الخارج التي استارها
 وقيل هي التي فيه فالحقايق المحكية لها بمنزلة في الخارج عند انعدام
 على لقول باثبات المشية للمعدوم وكلام الشارع صريح في الاول
 حيث قال ان اريد بالشئ في قولهم المعدوم ليس بشي لثابت المحقق
 اي الموجود في الخارج بتعالى ما ذهب اليه المحققون من ان
 الشبهة ساوي الوجود والنبوت في الصدق وفي بعض
 النسخ تساوت الوجود اي ترادفه يعني او تلازمه والعدم
 غير التساوي في الصدق فقط في الزاوية التي يرادف النفي اي لا تتفا هذا السلب في قوله والمعدوم
 واما لفظ المساواة في القاف قالوا في قوله ليس بشي حكمه وري لانه سلب احد النقيضين عن الآخر
 انه لا يستعمل عظم فيما يقع الاتحاد في المعقولات
 اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق في قوله ليس بشي
 متباينين وقد عرفت ان المساواة في الصدق في قوله ليس بشي
 لتساوي الوجود في قوله ليس بشي في قوله ليس بشي
 غير انه وفي ظاهره في ارادة المساواة والعدم
 التي بينهما الزيادة

المحققين

المحققين والحق ان محل النزاع هو الثاني وهو ان المراد بالشبهة التي
 في الخارج اذ ثبوت الشبهة بالمعنى الاول بدوي البطان كما صرح به فلا
 يشتبه بطلانه على احد فلا يصح محل النزاع العقل فضلا عن الفل
 هذا ان لم يكن محل النزاع في مفهوم الشئ لغة وان اريد بقوله المعدوم
 ليس بشي ان المعدوم لا يسمى شيا لغة فهو بحث لغوي مبني
 صحة وعدمه على تفسير الشئ لغة بانه الموجود كما ذهب
 اليه طائفة والماتريدية او المعلوم بالفعل كما ذهب اليه الجاحظ
 ومعتزلة البصرة او ما يوضح ان يعلم وتخي عنده على ما صرح
 به الزنجشيري ونقل عن سيبويه او المكن على ما ذكر بعضهم فعنا
 المشي وقيل القديم منعناه الشئ فالمرجع الى النقل وتبين كذا
 الاستعمال الغريب فيصيح تفسيره بالموجود على الاول ولا يصح على ما عدا
 واعتبر على انه بمعنى الموجود بقوله تعالى ان زلزلة الساعة
 شي عظيم حيث اطلق الشئ على الزلزلة المعدومة الان واجيب
 بانها لما كانت مقطوعة الوجود والتحقق في المستقبل زلت منزل الوجود
 فعبر عنها بما رادفه وفي دعا الاجبال اموات وصدق قائم اي صدق
 الاجيالهم اي عن الاموات نفع لهم اي عظيم خلافا للمعتزلة
 في قولهم بعدم النفع فيها متمسكا بمعول من اجله للقول المتقدم
 بان القضا وقد تقدم تفسيره لا يتبدل وبان كل نفس موهبة
 بما كسبت تفسير لقوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة فلهيئة فعليه
 معنى موهبته اي محبوسه بما كسبت لتجاري عليه اي لا ينفعها من غيرها
 دعا واصدقه كما اشار اليه بقوله ولنا على انهم لم يجرى بعمله
 لا بعمل غيره والجواب ان الآية وما شاكلها من الادلة مخصوصة
 بما ورد في الاحاديث الدالة على النفع كما اشار اليه بقوله
 ولنا على انهم لا ينفعان الاموات ما ورد في الاحاديث الصريحة

من الدعا اي دعاه صلى الله عليه وسلم بالاموات خصوصا
 الدعاء في صلاة الجنائز ولم يقل خصوصا صلاة الجنائز
 لانها شتمل على غير الدعاء كالقراءة وقد توارثت اي الدعا لان
 الدعاء في صلاة الجنائز هو الدعاء في صلاة الجنائز

في بعض المالكية انه يعذر بوجود ما يليق به لان ذلك ليس من علوم الاولين وسلف الامة وبالجملة العلم بالغيب سواء كان مدعى به بخلافه او كان امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه أي العلم به لا باعلام منه تعالى كما في حق الانبياء والمرسلين منه تعالى كما في حق الاولين بنا على ما اختار في صحت اللهايم من ان الالهاسب للعلم في حق الخواص من الاولياء كالانبياء فقول بطريق المحقق او الكرامة لف ونشر مرثا وارشاد من الله تعالى ورسوله الى المستفاد بالامارات القطعية حتى تكون طريقا الى العلم فيما يمكن ذلك المذكور من الايات فيه كما في حديث الصحابة وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا نزلت سحابة حربية اي من جهة الجحيم ثم تشامت اي هبت صورا لشام فذلك عين عذيقه اي كيشة المطر ولهذا اي ان العلم بالغيب امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا طريقا اليه الا باحد المذكورات ذكر في الفتاوي ان قول القائل عندها له القدر اي دأيرته التي تدور عليه يكون اي يوجد مطر مدعيها حال من القابل علم الغيب لا بعلمه كفا والمعدوم ليس بشي هو امر السلب اختلف في الشبهة التي هي محل النزاع فقيل هي الوجود في الخارج التي استارها وقيل هي التي فيه فالحقايق المحكية لها بمنزلة في الخارج عند انعدام على لقول باثبات المشية للمعدوم وكلام الشارع صريح في الاول حيث قال ان اريد بالشئ في قولهم المعدوم ليس بشي لثابت المحقق اي الموجود في الخارج بتعالى ما ذهب اليه المحققون من ان الشبهة ساوي الوجود والنبوت في الصدق وفي بعض النسخ تساوت الوجود اي ترادفه يعني او تلازمه والعدم غير التساوي في الصدق فقط في الزاوية التي يرادف النفي اي لا تتفا هذا السلب في قوله والمعدوم واما لفظ المساواة في القاف قالوا في قوله ليس بشي حكمه وري لانه سلب احد النقيضين عن الآخر انه لا يستعمل عظم فيما يقع الاتحاد في المعقولات اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق في قوله ليس بشي متباينين وقد عرفت ان المساواة في الصدق في قوله ليس بشي لتساوي الوجود في قوله ليس بشي في قوله ليس بشي غير انه وفي ظاهره في ارادة المساواة والعدم التي بينهما الزيادة

في بعض المالكية انه يعذر بوجود ما يليق به لان ذلك ليس من علوم الاولين وسلف الامة وبالجملة العلم بالغيب سواء كان مدعى به بخلافه او كان امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه أي العلم به لا باعلام منه تعالى كما في حق الانبياء والمرسلين منه تعالى كما في حق الاولين بنا على ما اختار في صحت اللهايم من ان الالهاسب للعلم في حق الخواص من الاولياء كالانبياء فقول بطريق المحقق او الكرامة لف ونشر مرثا وارشاد من الله تعالى ورسوله الى المستفاد بالامارات القطعية حتى تكون طريقا الى العلم فيما يمكن ذلك المذكور من الايات فيه كما في حديث الصحابة وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا نزلت سحابة حربية اي من جهة الجحيم ثم تشامت اي هبت صورا لشام فذلك عين عذيقه اي كيشة المطر ولهذا اي ان العلم بالغيب امر تقديري به الله سبحانه وتعالى لا طريقا اليه الا باحد المذكورات ذكر في الفتاوي ان قول القائل عندها له القدر اي دأيرته التي تدور عليه يكون اي يوجد مطر مدعيها حال من القابل علم الغيب لا بعلمه كفا والمعدوم ليس بشي هو امر السلب اختلف في الشبهة التي هي محل النزاع فقيل هي الوجود في الخارج التي استارها وقيل هي التي فيه فالحقايق المحكية لها بمنزلة في الخارج عند انعدام على لقول باثبات المشية للمعدوم وكلام الشارع صريح في الاول حيث قال ان اريد بالشئ في قولهم المعدوم ليس بشي لثابت المحقق اي الموجود في الخارج بتعالى ما ذهب اليه المحققون من ان الشبهة ساوي الوجود والنبوت في الصدق وفي بعض النسخ تساوت الوجود اي ترادفه يعني او تلازمه والعدم غير التساوي في الصدق فقط في الزاوية التي يرادف النفي اي لا تتفا هذا السلب في قوله والمعدوم واما لفظ المساواة في القاف قالوا في قوله ليس بشي حكمه وري لانه سلب احد النقيضين عن الآخر انه لا يستعمل عظم فيما يقع الاتحاد في المعقولات اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق في قوله ليس بشي متباينين وقد عرفت ان المساواة في الصدق في قوله ليس بشي لتساوي الوجود في قوله ليس بشي في قوله ليس بشي غير انه وفي ظاهره في ارادة المساواة والعدم التي بينهما الزيادة

[illegible]

(Faint handwritten notes at the bottom of the page)

ولا يجزئها اشتغال على الصحيح وغيره لكن المقصود من مثل هذه الامور الترتيب والهيبة
وذلك كاف فيها على ان ما ورد في ذلك من الصحيح فيه غيبه عن غيره **والمجتهد** المراد به هنا
على ما قاله الشارح المستفاد وسعه في تحصيل ادراك حكم مطلقا عقليا او شرعيا اصليا
اعتقادي او فرعيا عليا المستفاد وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي كما عرف بذلك في
اصول الفقه وبعضهم جعله على المعنى الثاني نظرا الى ان الغرض الذي على من يزعم ان كل
مجتهد في الفرعيات الشرعية مصيب وهذا في الحقيقة امس بالمقصود وان كان
الرد على هذا المذهب خاصا لا مع التقييم المشار اليه بقوله **في العقلية** والمراعاة لما لا يشك
فيها الاصلية اي كالاتفاق واثبات كدور **بعض الاشياء الشرعية** الاصلية الاعتقادية والفرعية العقلية قد يخفى وقد يصيب **وذهب**
بعض الاشياء الشرعية والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية اخرج العقلية الشرعية
في هذه المسائل الشرعية الفرعية التي فيها قاطع من نص كتاب او سنة او اجماع او قبح
على فلي كذا فيها ليس محلا للاجتهاد اذ لا اجتهاد مع واحد من المذكورات **مصيب**
حين ان كل مجتهد في **هذا الاختلاف** في ان المجتهد في المسائل الشرعية اخرج
مصيب او محطى مبني على اختلافهم اي العلماء ان **له في كل حادثة شرعية**
فرعية لا قاطع فيها حكما معين في نفسه قبل اجتهاد المجتهد ام حكمه في المسائل
الاجتهادية المذكورة ما ادى اليه راي المجتهد فيكون حكم الله تعالى تابعا
لرأي المجتهد ولما كان في هذا المقام بعض اجمال اشار الى تفصيله وتحقيقه
بقوله **وحقيق هذا المقام** المبني عليه ما ذكر ان المسئلة الاجتهادية هي الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها اما ان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون له ذلك **وحيث يكون له ذلك** اما ان لا يكون من الله
تعالى عليه بذلك الحكم بل **او يكون ذلك الدليل** اما قطعي او ظني **فهذه الاحكام**
اربعه يتفرع على اولها ان كل مجتهد مصيب وعلى الثلاثة الباقية ان من اصاب بالحكم الموجو
قبل اجتهاد المجتهد اصاب ومن اخطا اخطا ونوضح ذلك انما الذي يمكن لله تعالى
في تلك المسئلة حكم معين كان كل مجتهد مصيبا اذ ليس في نفسه امر قبل الاجتهاد حكم
له محطى المجتهد بعد موافقته واما اذا كان له ذلك فلا يكون كل مجتهد مصيبا
خصوصا على احتمال ان لا يكون من الله دليل عليه لانه متى لم يصيب حكم الله المعين
فهو محطى واما على احتمال ان يكون لله تعالى دليل عليه قطعي او ظني فلا يلزم ان يكون

قوله الاصلية اي كالاتفاق واثبات كدور
بعض الاشياء الشرعية والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية اخرج العقلية الشرعية
في هذه المسائل الشرعية الفرعية التي فيها قاطع من نص كتاب او سنة او اجماع او قبح
على فلي كذا فيها ليس محلا للاجتهاد اذ لا اجتهاد مع واحد من المذكورات مصيب

كل مجتهد مصيبا ايضا اذ قد لا يصادف الدليل وعلى تقدير المصادف قد فقد
لا يثبت له استنباط الحكم منه ولو اقام الدليل على وجهه مستقما لشرائطه
واركانه بناء على احد القولين وهو ان المحطى محطى انتهى كما بينه عليه
الشارح **فذهب الى كل احتمال** من هذه الاحتمالات الاربعة **جماعة والمختار**
هذه الاربعة ان الحكم معين خرج الاول من الترتيب الاول **وعليه دليل**
خرج الاول من الترتيب الثاني ظني خرج الحكم المعين الثالث ان **وجبه**
اي ذلك الحكم المذكور المجتهد اصاب وان فقد **اخطا والمجتهد**
غير مكلف باصابته اي الحكم المعين المجتهد اصاب لغرضه **وخطا** على وجهه
بل مكلف بطريقه **فلذلك كان المحطى** لذلك الحكم المعين معذرة راعية **ومعنى**
مؤاخذ بل ما جوار فلا خلاف على هذا المذهب المختار في ان المحطى
ليس باثم لعدم تكليفه باصابة الحكم ولا دليله بل ببطل جملته والله الموفق
وانما الخلاف عليه في انه اي المجتهد محطى ابتداء انتهى اي **بالنظر الى الدليل**
راجع لا يتداول الحكم راجع لانها متعني كونه محطيا ابتداء وانتهى اخطا في
الدليل والحكم جميعا وايه اي الى ان المحطى محطى ابتداء وانتهى اخطا في بعض المسائل
بما وراى النهرو وموختار الشيخ اي منصور الماتريدي رحمه الله وانتهى فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
اي ناظر اية من الجهة التي من شأنها ان يثبت في الدليل لذهن منها الى المطلوب
مستحبا ذلك الدليل المقام فهو حال من الهاء في اقامه لشرائطه اي
الدليل واركانه لكنه لم يصيب الحكم لعدم استلزام الحكم الظني مدلوله اذ لا
ارتباط بينهما عقلا حتى لا يتخلف عنه كما في الدليل القطعي فاني **بما كلف به**
من الاعتبارات اي الامور المعينة في الاستدلال وفي نخبة من الاعتبارات
الامر للمعتبر فيما ذكر وليس عليه اي المجتهد في الاجتهاد بان اقامة **القطعية**
التي مدلولها حق البتة اذ لم ينصب عليها الا الدلالة الظنية وهذا جواب عما
يقال اذ كان الدليل مستحبا لجميع الشرائع وجب ان لا يتخلف عنه الحكم الذي هو مدلوله
فكيف يتأتى ان يصيب في الدليل ويخطئ في الحكم وحاصل الجواب ان محل ذلك في الدليل القطعي
لما بينه وبين مدلوله من ارتباط العقلي فلا يتأتى ان يصيب في الدليل ويخطئ
في الحكم واما هنا فالدليل ظني لا قطعي ما ذكر من ان المختار ان الحكم معين عليه

كل احتمال طاعة قال رحمه الله في الترتيب
بعض الاشياء الشرعية والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية اخرج العقلية الشرعية
في هذه المسائل الشرعية الفرعية التي فيها قاطع من نص كتاب او سنة او اجماع او قبح
على فلي كذا فيها ليس محلا للاجتهاد اذ لا اجتهاد مع واحد من المذكورات مصيب

الحسنات الاصلية فلا صابة يترتب عليها عشر حسنات مضاعفة الى مائة
الى ما يعلمه الله والخطا يترتب عليه عشر حسنات الى ما يعلمه الله **وقد**
اخرج جعل الله تعالى للمصيب اجرين احدهما على اجتهاده والاخر على اصابته **ولم**
اخرجوا على اجتهاده ثم شنع في بيان طرف من الاثار وعن ابن مسعود
ان اصبحت في اجتهاد في حق الله والافني ومن الشيطان من باب الادب
في الاضافة والنسبة وقد اشتمرت خطة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاد
الفرعيات الثالث من تلك الوجوه ان القياس مظهر للحكم الثابت في المقيس
بنص قد خفي علينا لمثبت له فالثابت بالقياس مؤن ثابت في نفس
الامر بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق الثابت في نفس الامر فيما ثبت
بالنص من الاحكام المستندة للنص المختلفة لا اختلاف وجه الدلالة واحد لا غير
فلم تكن الاحكام الثابتة بالقياس ظاهرة كذلك لانها في الحقيقة ثابتة بالنص والحق
ما في هذا الدليل من الضعف اذ من شرط الدليل ان يسلم الخصم والحكم مع كون القياس
مظهر للحكم بل يقول هو مثبت له ولا يتجوز الجمع بين الحكم الثابت بالقياس
والثابت بالنص وايضا فان هذا الدليل خاص بالاحكام الثابتة بالقياس
فخرج عن الاحكام الاجتهادية الثابتة بالنصوص بالنظر الى الماخوذ المختلف فيها
لمفهوم الشرط والصفة ولا دليل على وجه الحقيقة الرابع من الوجوه المذكورة
انه اي الشأن لا تقرقه اي لا تقرق في العموما اي الاحكام الكلية فتعادل السلوك في كونه
العامة لجميع اشخاص المكلفين بحسب اللفظ الواردة في شريعة نبينا
عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص خبرا فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالنظر الى كل شخص شخص المتباينين من الخط
والاباحة بينهما بقابل العدم والمملكة اذ الخطر عدم الاذن في التلبس
بالفعل والاباحة الاذن في ذلك او البهجة والفساد او الوجوب وعدمه
لان المجتهد يجب عليه العمل بعني النص او مفهومه فيكون الحكم المجتهد
فيه عاما للاشخاص لا يختص بواحد دون اخر فعند اختلاف الاجتهاد
يلزم ما ذكره ومعنى هذا الدليل على ان القياس مظهر لمثبت وان الحق
في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحدا وهذا الدليل
لا يختص بالحكم الثابت بالقياس كالثالث اما على انه مثبت فلا مانع من

الارتباط العقلي بين الدليل الظني ومدلوله ولو كان مجمعا للشرائط والدليل
على ان المجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها قد يخطئ
وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والصبر للحكمه اي المحكوم به
والفتيا اي او الفتيا وهم يتعدي اليه مفعولين ففعله الاول سليمان لانه
فاعل معنى والثاني الصبر لراجع للحكمة ولو كان كل من الاجتهاد من صوابا
كما قال بعض الاشياء عن والمعتزلة لما كان لتخصيص سليمان بالذكر والفهم
دون داود ذكر اي وجهان كلاهما اي داود وسليمان عليها الصلاة والسلام
قد اصاب الحكم اي حين يكون كل مجتهد مصيبا وفهمه اي الحكم اذ معنى
تفهم الحكومة على القول بان كل مجتهد مصيب التوفيق اليها وكل منهما قد فاق
اليها ادي اليه اجتهاده ولا يخفى ان في الاستدلال الالية على المدعى نظر الال
مبناه على جواز الاجتهاد للانبيا وانه يجوز عليهم الخطا فيه وان كانوا لا يفرق
على ذلك واذا كان كذلك فللخصم ان يمنع مبنى الاستدلال واما قوله ولو كان
كل من الاجتهاد من صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة اي وجه
قد يمنع بانه يكفي في وجه التخصيص امتنان عليه بالتوفيق والهدى
الي الحكم مع صغر سنه الثاني من الوجوه الاحاديث النبوية والاشا
السلفية الدالة على تردد الاجتهاد في الاحكام العملية اي جعل
المجتهد ديارين الصواب في الحكم والخطا فيه بحيث غاية لمقدرا
اي الثاني كثرة الاحاديث والآثار بحيث صارت متواترة المعنى
اي القدر المشتمل الذي هو مناط الحجج ومحمل ادوار اللفظ قال عليه الصلاة والسلام
استثناف بياني لانه لما قال الثاني الاحاديث والآثار تشوف السامع
الي ذكر طرف منها فكانه قال اذكر لي طرفا منها فقال جوابا لهذا السؤال
المقدر قال عليه الصلاة والسلام ان اصبحت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة بالفا السببية المشعرة بترتب العشر حسنة
على الاصابة وترتب الحسنة الواحدة على الخطا باعتبار السبب وهو بذلك
الوسع وههنا سؤال وهو ان المجتهد اذا اخطأ بد وسعه وقد اتى حسنة
فكيف لا يكون له عشر حسنات والجواب ان هذا باعتبار التضعيف والكل في
الحسنات

الحسنات الاصلية فلا صابة يترتب عليها عشر حسنات مضاعفة الى مائة
الى ما يعلمه الله والخطا يترتب عليه عشر حسنات الى ما يعلمه الله

الحسنات الاصلية فلا صابة يترتب عليها عشر حسنات مضاعفة الى مائة
الى ما يعلمه الله والخطا يترتب عليه عشر حسنات الى ما يعلمه الله

خطاهم وعلموا ان وجه الحكمة انصافه بزيادة العلم عليهم التي هي سبب الاستحقاق
التعظيم الذي هو سبب للتعظيم والتفضيل فهناك تحقق عندهم غيبا
في شأن ادم وان لم يتكروا ذلك علما ان الخيرة اختار الله تعالى وان الفضل
بيد الله بوتيته من يشاء ذلك الاله على فضله عليهم اجمعين فتكون جميع
الانبياء افضل من جميعهم اذ لا يقابل بالفضل واذا علمت ذلك ظهر لك معنى
قوله ان كل واحد من اهل اللسان **يقول من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء**
الاية ان القصد منه اي من قوله تعالى وعلم الاله والفقدها بمعنى الارادة
لا بمعنى المقصود والا حذف الصلة في قوله **اي تفضيل ادم على الملائكة**
اذ هو محقق عن التفضيل وفي قوله ان القصد الى اشارة الى ان المقصود اولا
وبالذات من تعليم الاسماء كلها هو تفضيله على الملائكة واما زيادة علمه
اشارت اليها بقوله **وبيان زيادة علمه** فمقصوده ثانيا وبالعرض لكونها سببا
في استحقاقه التعظيم والتكريم اشار اليها بقوله **واستحقاقه التكريم**
والتعظيم فتقوله وبيان زيادة الخ من عطف السبب على المسبب
فلما كانت الزيادة سببا في التعظيم والتفضيل بواسطة استحقاقها
اردفه بقوله **واستحقاقه الخ** **الثالث من الوجوه قوله تعالى ان**
الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
المراد بال ابراهيم اسمعيل واسحق واوداهما واوداهما من المؤمنين
الي يوم القيامة ويدخل نبيينا عليه الصلوة والسلام بل هو اعلامهم بنبيه وبال عمران
موسى وهارون واوداهما واوداهما من المؤمنين الي يوم القيامة
ان كان المراد به عمران بن بصير اما ان كان المراد به عمران بن ماثان فالمراد
باله عيسى ومريم والعاطين عام لا جناس ما سوى الله تعالى ومن ذلك
الملائكة من لا وعامة كما اشار اليه بقوله **والملائكة من جملة العالم**
فالاية دلت بظاهرها على تفضيل الابراهيم وال عمران وعلامة على جميع
العالمين **وقد فصل اي اخرج من ذلك العموم بالايجاع** السابق **تفضيل**
عامة البشر من ال ابراهيم وال عمران **على رسل الملائكة فبقى معمولا به**
اي بالعموم **فيماء ذلك** التفضيل المخرج كما هو شأن العام فبقى
معمولا به فيما بقى من تفضيل الرسل من ال ابراهيم وال عمران **على رسل الملائكة**

فبقى

هذا قوله تعالى وعلم ادم الاسماء الاية ان القصد منه اي من قوله تعالى وعلم الاله والفقدها بمعنى الارادة لا بمعنى المقصود والا حذف الصلة في قوله اي تفضيل ادم على الملائكة اذ هو محقق عن التفضيل وفي قوله ان القصد الى اشارة الى ان المقصود اولا وبالذات من تعليم الاسماء كلها هو تفضيله على الملائكة واما زيادة علمه اشارت اليها بقوله وبيان زيادة علمه فمقصوده ثانيا وبالعرض لكونها سببا في استحقاقه التعظيم والتكريم اشار اليها بقوله واستحقاقه التكريم والتعظيم فتقوله وبيان زيادة الخ من عطف السبب على المسبب فلما كانت الزيادة سببا في التعظيم والتفضيل بواسطة استحقاقها اردفه بقوله واستحقاقه الخ الثالث من الوجوه قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين المراد بال ابراهيم اسمعيل واسحق واوداهما واوداهما من المؤمنين الي يوم القيامة ويدخل نبيينا عليه الصلوة والسلام بل هو اعلامهم بنبيه وبال عمران موسى وهارون واوداهما واوداهما من المؤمنين الي يوم القيامة ان كان المراد به عمران بن بصير اما ان كان المراد به عمران بن ماثان فالمراد باله عيسى ومريم والعاطين عام لا جناس ما سوى الله تعالى ومن ذلك الملائكة من لا وعامة كما اشار اليه بقوله والملائكة من جملة العالم فالاية دلت بظاهرها على تفضيل الابراهيم وال عمران وعلامة على جميع العالمين وقد فصل اي اخرج من ذلك العموم بالايجاع السابق تفضيل عامة البشر من ال ابراهيم وال عمران على رسل الملائكة فبقى معمولا به اي بالعموم فيماء ذلك التفضيل المخرج كما هو شأن العام فبقى معمولا به فيما بقى من تفضيل الرسل من ال ابراهيم وال عمران على رسل الملائكة

فبقى معمولا به اي بالعموم **فيماء ذلك** التفضيل المخرج
كما هو شأن العام فبقى معمولا به فيما بقى من تفضيل الرسل
من ال ابراهيم وال عمران **على رسل الملائكة** وتفضيل العام
منهم على عامة الملائكة ولا يقابل بالفضل بين بعض وبعض
من الرسل والعامة فيثبت لسائر الرسل من البشر ما ثبت للرسل
من الالين ولسائر العامة من البشر ما ثبت للعامة
منهمما ان فرض وجود احد من عامة البشر من غير
درية ابراهيم فان اصحاب السير والتوايح وغيرهما من حوا
ياته لم يبق احد من ذرية ادم من غير ابراهيم كما انه لم يبق
احد من ذرية ادم بعد الطوفان وانقراض من كان في السفينة
وذريتهم من غير نوح ومن هنا سموا ادم والاب الاول ونوحا
الاب الثاني وابراهيم الاب الثالث **تعمد العام اذ**
خص منه البعض يتفق دلالته فيما عداه طيبة وهذه
المسئلة من المسائل القطعية اليقينية لكونها من المسائل
الاعتقادية المطلوب فيها اليقين ولا يكتفى فيها بالظن
والتحقق لكن لما لم نقف فيها على دليل قطعي يقيني
جعلناها ظنية واكتفينا فيها بالظن والي ذلك اشار
الشراح بقوله **ولا يخفى ان هذه المسئلة ظنية**
لعدم القاطع بيقين فيها بالظن بالنسبة لبعض افرادها
احترار اعيان اخذجه الاجماع السابق **الثالث** من تلك
الوجوه **تخصيص الفضائل** جمع الفضيلة وهي ما تكون
ميذا للكمال ضد الرذائل جمع الرذيلة وهي ما تكون
مبدا للنقصان فتقوله **والكمالات العلمية** من انواع
العلوم الشريفة والمعارف المنيفة **والعملية** كالشجاعة
والكرم والعفة والورع والزهد من عطف المسبب
على السبب **مع وجود العوائق** جمع عائق وهو ما يشغل
عن المقصود كالنشاب الفضائل والكمالات بغيره كاللذات

هذا قوله تعالى وعلم ادم الاسماء الاية ان القصد منه اي من قوله تعالى وعلم الاله والفقدها بمعنى الارادة لا بمعنى المقصود والا حذف الصلة في قوله اي تفضيل ادم على الملائكة اذ هو محقق عن التفضيل وفي قوله ان القصد الى اشارة الى ان المقصود اولا وبالذات من تعليم الاسماء كلها هو تفضيله على الملائكة واما زيادة علمه اشارت اليها بقوله وبيان زيادة علمه فمقصوده ثانيا وبالعرض لكونها سببا في استحقاقه التعظيم والتكريم اشار اليها بقوله واستحقاقه التكريم والتعظيم فتقوله وبيان زيادة الخ من عطف السبب على المسبب فلما كانت الزيادة سببا في التعظيم والتفضيل بواسطة استحقاقها اردفه بقوله واستحقاقه الخ الثالث من الوجوه قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين المراد بال ابراهيم اسمعيل واسحق واوداهما واوداهما من المؤمنين الي يوم القيامة ويدخل نبيينا عليه الصلوة والسلام بل هو اعلامهم بنبيه وبال عمران موسى وهارون واوداهما واوداهما من المؤمنين الي يوم القيامة ان كان المراد به عمران بن بصير اما ان كان المراد به عمران بن ماثان فالمراد باله عيسى ومريم والعاطين عام لا جناس ما سوى الله تعالى ومن ذلك الملائكة من لا وعامة كما اشار اليه بقوله والملائكة من جملة العالم فالاية دلت بظاهرها على تفضيل الابراهيم وال عمران وعلامة على جميع العالمين وقد فصل اي اخرج من ذلك العموم بالايجاع السابق تفضيل عامة البشر من ال ابراهيم وال عمران على رسل الملائكة فبقى معمولا به اي بالعموم فيماء ذلك التفضيل المخرج كما هو شأن العام فبقى معمولا به فيما بقى من تفضيل الرسل من ال ابراهيم وال عمران على رسل الملائكة

والشهوات **والموانع** جمع مانع وهو الحائس عن المقصود فتقول
من الشهوة راجع للعوائق وقوله **والغضب** راجع للموانع لأن
الشهوة قوة نفسية في الإنسان تجلب إليه البدن ما ينفعه ويغنيه
فربما تعوق الإنسان وتشتغله عن المقصود كالصوم والمودى
إلى الرياضة وعدم الحجاب عن شهوة حصة الله تعالى والمروءة
بها كما أفادة استنادنا للعارف بالله الشيخ عبد الوهاب الشعراني
نفعنا الله جميعهم بركاته شهود العبدان الله تعالى ببداهة
وهي حصة الأحسان المشار إليها في الحديث الصحيح الذي رواه سلم
بقوله صلى الله عليه وسلم في جواب رجل عليه الصلاة والسلام
عن قوله فما الأحسان الأحسان أن تعبد الله كأنك تراه
فإن لم تكن تراه فإنه يراك فربما تعوق شهوة الماكل
والشرب عن الصوم والجمع المانع لمقصودها **والمناهي** الغضب
فهو قوة في الإنسان تدفع عنه ما يضر ويؤذي به فربما تحبس
الإنسان عن المقصود كالغضب عن الجاني المقصود للشارع **وسنوح**
أي عروص **الحاجات الضرورية** كالجوع والعطش والعري
للإنسان في نفسه أو لمن يلوذ به من الأهل والعيال مثلاً
وسميت ضرورية لحصولها لغير قدره واختيار ولا يحفى أن
سبح مثل ذلك مشغول عن المقصود من الإنسان
كما أشار إليه بقوله **الشاغلة عن الكتاب الكمالات**
ولا شك أن العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل
راجع للعوائق **والسنوح** **والسوارف** راجع للموانع **استق** **وادل**
في الإخلاص فتكون أفضل لأن أفضل العبادات أحمرها
أي أشقها كما ورد وأورد عليه أن عبادة الملائكة أكثر وأدوم
أدوم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والإخلاص الذي به
قوام العمل فيهم أصدق لخلوصهم عن العوائق والموانع
وسنوح الحاجات الضرورية ويتفهم أقوى لأن طريقهم
العباد لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر

الاستاذ التمراني
نفعنا الله به

اتقى

وإنما قد عرفت قدر بعض المعصيات في الدنيا والآخرة
وإنما قد عرفت قدر بعض المعصيات في الدنيا والآخرة
وإنما قد عرفت قدر بعض المعصيات في الدنيا والآخرة

اتقى وعلمهم أركى وأمتنى لخلو صومهم عامر وردها بثت
في الحديث من أن أفضل العبادات أحمرها أي أشقها
كما مر ولا يخفى أن عبادات البشر أشق وأما الترجيح بالكثرة
والدوام فغير معهود لأن كثرة الثواب ليست لكثرة العمل
بل محض فضل منه تعالى لكونه خالق الفعل لا ثري أن كلمة
الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يترتب عليها
من الطاعات أصغرها خالصة عفة وأما باقي الصفات فكونها
في الملائكة أقوى وأزهد ممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة
إلى الأبنية لأن طريقهم العبادات والمشاهدة وصفهم العفة
اللازمة أيضاً فإن قلت فوجه تفضيل عامة البشر على
عامة الملائكة مع كون إيمان عامة البشر عيباً وعامة الملائكة
شهادة قللت لأن الإيمان بالغيب أفضل لدلالة على
قوة الإيمان ومن هنا مدح الله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب **وهذه المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة**
إلى تفضيل الملائكة مطلقاً على البشر مطلقاً خاصة وعامة
لكن محل النزاع في غير محمد صلى الله عليه وسلم كما نقله الجلال
السيوطي في الجبايات عن الفخر الرازي أما محمد صلى الله عليه
وسلم فلا نزاع في أنه أفضل الخلق على الإطلاق ومن فهم
التعظيم كالنبي محمدي فقد غفل عن التقييد ولم يطلع عليه
قطن العموم **وتسكوا بوجوه الأول أن الملائكة أسرار**
مجردة المراد بالروح ههنا ما خفي أدراكه عن حاسة
البصر جسمًا كان أو عيى ولما كانت الروح بهذا المعنى
لا تشترك في الجرد عن المادة لصدرها بالجسم أرواف
الأرواح بقوله **مجردة** عن المادة أي ليست مركبة من
الجواهر القدرية ولا من الهيولى والصورة **كاملة** أي
مبكرة مترهلة صفاتها **بالفعل** يعني أن البشر مطلقاً
رسلاً وعامة ليس حالهم بأسرع حالاً بالفعل بل بعضه

سواء من شأنه كلام الله
والجسم والروح في سره
وأي من شأنه كلام الله
والجسم والروح في سره
وأي من شأنه كلام الله
والجسم والروح في سره

المراد بالروح ههنا ما خفي أدراكه عن حاسة
البصر جسمًا كان أو عيى ولما كانت الروح بهذا المعنى
لا تشترك في الجرد عن المادة لصدرها بالجسم أرواف
الأرواح بقوله مجردة عن المادة أي ليست مركبة من
الجواهر القدرية ولا من الهيولى والصورة كاملة أي
مبكرة مترهلة صفاتها بالفعل يعني أن البشر مطلقاً
رسلاً وعامة ليس حالهم بأسرع حالاً بالفعل بل بعضه

حاصل بالفعل وبعضه مترقب الوقوع ولهذا لا تزال خواص البشر
 في الكائنات بخلاف خواص الملائكة فان كل لهم بأسره حاصل بالفعل **مبارة**
عن مبادي اي علل الشرور واسبابها والشرور جمع شر والمراد بها
 المعاصي المتعلقة بذات الشيء **والآفات** جمع آفة والمراد بها الطعاصي
 المتعدية الى الغير فقول **كالشهوة** مثال لمبادي الشرور
والغضب مثال لمبادي الآفات **وعن ظلمات الهيولى**
والصورة هما المادة عند الفلاسفة لا تحصر ما يتركب منه الجسم
 عندهم فيها لا تحاللة التركيب من الجواهر الفردة لا متشابهة عندهم
 والهيولى جوهر قائم بنفسه قابل للتصور بصور مختلفة كالامتداد
 والانضال وما يقابلها من المتصور هي الجسم بقيد الامتداد والامتداد
 مثلا فيمكن تبدله دون الهيولى اذ لا يفوت بفوات الامتداد
 مثلا لعدم اعتباره في مفهومها وانما كانوا مبينين من ظلمات
 الهيولى والصعق لكونهم ارواحا مجردة نورانية تنطبع صور الاشياء
 في ذواتهم فيعلمون الكواين ما فيها وايتها **قوية على الافعال الجنية**
 كحل جبريل مداين قوم لوط ورفقها الى ان سمع الملائكة صياح الكهنة
 ثم قلبها فجعل عاليها سافلها وصيحتها على عثود فاصبحوا جامعين وغير
 ذلك مما يقص عنه القوي البشري **عالمه بالكواين** اي الحوادث
ما فيها وايتها من غير غلط لما علمت من كونهم ارواحا مجردة لا تعلم
 دايما مطابقا للواقع لا يقبل الغلط بخلاف غيرهم من البشر فانه ليس
 مبرا عن ظلمات المادة فلا يكون علمه دايما مطابقا للواقع لان
 ما عنده من العلم ليس منطوقا في انه بل في عقله لا ان يمين الله على
 بعضهم كالكل منهم فتغلب روحانيتهم على جسمانيتهم وتطابق علومهم
 الواقع **والجواب عنه** اي عن هذا الوجه **ان مبني ذلك على الاسوة**
الفلسفية دون الاسلامية وحاصله ان كون الملائكة ارواحا
 مجردة مبني على اصول الفلسفة دون الاسلام فان الثابت على
 اصول الاسلامية والادلة القطعية ان الملائكة اجسام نورانية
 لا تزي للظافتها كالعوامع امكان رؤيتها ولهذا ابراهيم

قوله كالمسحوق الغضبية مثال لمبادي الشرور
 ادعوا نفسا الشرور كالزاد الشر بالشر
 الى الشهوة وكفرت النفس وبطلت الاموال بالشر
 الى الغضب

قوله كالمسحوق الغضبية مثال لمبادي الشرور
 ادعوا نفسا الشرور كالزاد الشر بالشر
 الى الشهوة وكفرت النفس وبطلت الاموال بالشر
 الى الغضب

يشا الله تعالى على صورتها الاصلية وليست ارواحا مجردة فهي
 مركبة من الجواهر الفردة كيا في الاجسام واما وجوده يمكن قيام نفسه
 مجرد عن المادة فلا دليل عليه يعتد به وما ذكره من الادلة فكلها
 من يفهم واما كون كل لهم بأسره حاصل بالفعل بمعنى ان لا كمال لهم
 متوقع ممنوع عندنا وكذا علمهم بالحوادث ما فيها وايتها ممنوع
 ايضا واما باقي المقدمات من كونهم مبراين عن مبادي الشرور
 والآفات وقوتهم على الافعال الجنية فمسلم ولا يضرنا لان ذلك
 ليس بكونهم ارواحا مجردة عن المادة بل لان الله تعالى خلق
 فيهم ذلك و اراد ذلك وغيرهم باذن الله و ارادته كذلك انضال
 بذلك لا يدل على الافضية بمعنى كثرة الثواب كما هو المقصود
الثاني من الوجوه **ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون**
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
 اي جبريل عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى **نزل به القرآن الروح**
الامين **ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم** وحاصله قياس من
 الشكل الاول مولف من مقدمتين صغري وهي الملائكة يعلمون
 الانبياء وكبرى وهي والمعلم افضل من المتعلم ينتج فالملائكة افضل
 من الانبياء **والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم**
المبلغون حاصل الجواب منع الصغرى وهي ان الملائكة يعلمون
 الانبياء بل المعلم لهم هو الله تعالى والملائكة يبلغون الانبياء
 ذلك التعليم **الثالث** من تلك الوجوه **انه** اي الشأن **قد اطردي**
 استمر في الكتاب العزيز **والسنة الصحيحة** **تقديم ذكرهم** اي
 الملائكة على ذكر الانبياء وما ذلك الا طرادا للتقدم اي الملائكة
 في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك الاطراد للتقدم اي
 الملائكة في الوجود اولان وجودهم احق من وجود الانبياء
 فالانبياء هم اقوي وبالتقديم اولي فتقدموا الايمان بهم
 لشرفه وافضليته على غيرهم لان الايمان يزاد شرفا بزيادة
 حقا المومنين به لا افضلية المومنين به على ان ما ذكره منقوض

قوله وبالتقديم اولي اي في قوله تعالى
 ولا يكتبه وكتبه رسول الله

منه بما خيرا منه
عنصره من

بما خيرا لكتب عنهم الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد
لله ولا الملائكة المقرَّبون فان اهل اللسان العديَّة يفهمون من
ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه الصلاة والسلام عداه
بمن كان افضلية مصدر ما حوِّذ من افضل وافضل يتعدي بمن فكذا
مصدره اذا القياس في مثله اي هذا الاسلوب التزقي من الادنى
الى الاعلى يقال في اللغة العديَّة لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير لا قابل
بالفضل اي المرفوع بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم الصلاة
والسلام فيلزم من تفصيل رسل الملائكة على عيسى تفصيلهم على غيره
من رسل البشر عليهم الصلاة والسلام والجواب ان التصاريح تنعظ
المسيح اي اعتقده بحيث يقع عن ان يكون عبدا من عباد
الله بل لا تنقل ينبغي ان يكون عيسى ابنا له لانه اي عيسى مجرد
لا اب له تفسير مجرد وقادر يبري الاله اي الذي ولد اعي
او المظنوس العيين والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر
اي ياتي العباد من بني ادم فرد عليهم بانه اي الشان
لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من مواعلي منه في هذا المعنى
اي التجرد والقدرة الذي هو مظنة الاستنكاف بزعمكم وبقم الملا
الذين اب لهم ولا امر قراوا عليه بالتجرد عن الام ويقدر
بذن الله تعالى على افعال اقوي واغجب من ابر الاله والابر
واحيى الموتى بالتزقي والعلو انما هو في امر التجرد واطهار
الان والفوقية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلاله على افضلية
الملائكة على عيسى ولا غير من رسل البشر وايضا الجواب كما ذكره
الشارح رحمه الله في شرح الكشاف انا سلمنا ان هذا الاسلوب
من قبيل التزقي فيدل على افضلية الملائكة المقرَّبين على
عيسى وعليهم الصلاة والسلام ولكن لا يفيد الا الفوقية
في المعنى الذي هو مظنة الاستنكاف والترفع عن العبودية
وهو ههنا ما في عيسى من التجرد عن الاب ومن جهة كمال القدرة

والاخر الذي
هو من ان
الملائكة
الذين
هو الام
من المقام
في التزقي
في المعنى
من التجرد
والاخر الذي
هو من ان
الملائكة
الذين
هو الام
من المقام
في التزقي
في المعنى
من التجرد

والثابته الذي يحيى بالموتى ويبري الاله والابرص ولا يخفى ان
هذا المعنى في الملايكه اقوي لتجردهم عن الاب والامر ولهم باذن الله
تعالى من فوق قطع الجبال بل المدن ومنزواله تضاعف الاعمال
وغير ذلك ما يقل في جنبه الاحياء والابرص مع ذلك لا يستنكفون
ان يكونوا عبادا لله فكيف يعيسى ولا دلاله لهذا على افضلية
بالمعنى المتنازع فيه وهو الافضلية بمعنى كثرة الثواب **هذا**
اخر ما يشره الله تعالى من هذا الشرح **قال** شارحه سيدنا ومولانا
الشيخ نور الدين علي بن علي البخاري ما لنون ثمر الجيم نسبة الى كرم
الحجاز قرية من قري مصر الشافعي عفا الله تعالى عنه فرغت
من هذا الشرح في يوم الاثنين المبارك ثالث عشر ذي القعدة الحرام
سنة سبع وستين وتسعمائة من الهجرة النبوية على صاحبها افضل
الصلوات والسلام وقد كتبت شرح العقائد شرحا اخر
قولات على منج في من قراته على الامام العالم العبد
الشيخ ناصر الدين اللقاني المالكي فرغت منه يوم الاثنين المبارك
رابع عشر ربيع الثاني سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة وكتب منه بعض
شيخ ولكن اشار على بعض الاخوان من جهة الله عليه بان اشرحه على وجه
المخرج ليكون ايسر على الطلاب واقرب ما حذا في استخراة الله تعالى
في ذلك وشرحه من جاكما تري وردت على الشرح الاول اشياء
وتفقت منه ما يستغنى عنه واسأل الله العظيم ان يجعل ذلك
خالصا لوجهه الكريم مقربا للفوز بحبات النعيم والنظر الى وجهه
الكريم بانه قريب مجيب وبيا لا جابة حدير وصلى الله على

سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين
والمرسلين والحمد
لرب العلمين
امير

3078
Fateh
Soleiman